397/398

Cette colonne nécessite une réflexion sur la notion du péché d'après le LG, qui revient plus de 500 fois.

Notre auteur ne se distingue pas beaucoup de la Bible, ni surtout de Paul qu'il cite souvent (col. 260, 348,356,465,533,705,796,813,880,904,905). Le péché, c'est le mal, c'est Satan (col. 176,436) ou alors ce sont ses forces qui habitent l'homme (col. 36,185,265,341,345,437, 440,536,537). Si l'homme s'achemine vers la justice, il combat le péché qui est en lui, mais tant qu'il n'est pas parfait, il reste en lui un "mélange du péché" urbânâ d'ahtithâ : (col. 88). C'est seulement la venue totale du Paraclet qui peut chasser le péché du coeur (col. 556, 901), mais auparavant l'homme doit livrer un combat contre le péché par l'humilité (col. 341), les larmes (col. 432) et la prière (col. 440). Cette bataille peut aller jusqu'au sang (col. 532,533) puisqu'il faut atteindre les racines du péché (col. 537), car le péché est mélangé à l'homme dès le sein maternel (col. 580,717), ce péché rend l'homme aveugle (col. 793) et porte atteinte à ses membres intérieurs (col. 796). Alors l'esprit se soumet au corps (col. 813) et l'homme se noie (col. 816) à cause des plaisirs (col. 832) et du vin (col. 904). Il faut donc tuer en nous tout ce qui est complice du péché (col. 856), le péché c'est la mort qui a été semée en nous (col. 880). Par lui, l'homme oublie que son devoir est d'aimer (col. 881), de connaître la vérité (col. 885) et de vivre dans la paix (col. 897), mais lorsque le péché est vaincu, on peut manger et boire de tout avec mesure comme l'a dit Paul à Timothée (col. 905, cf. 1 Tm 5,23).

Mais lorsqu'il s'agit du péché des autres, le disciple de la perfection doit être indulgent, car l'amour couvre beaucoup de péchés (col. 85,113,496) :

...

nous avons tous des péchés (col. 716), chacun est responsable des siens (col. 93) et personne n'a le droit de punir les pécheurs, hormis Dieu (col. 85,112). Si les "supérieurs" (rêshânê) le font, c'est par nécessité et pour arrêter le mal, mais à cause de cette violence inhérente à leur charge, ils ne peuvent pas atteindre la perfection (col. 480,493,505,508).

Par conséquent, malgré l'ambiguïté de cette colonne, nous ne saurions y voir une conception gnostique (même si certains termes s'en rapprochent). Car en effet, la gnose voit le péché dans l'existence même de la matière et du temps, ce dernier est une souillure, où nous sommes plongés par le corps qui lui-même est l'oeuvre abjecte du Démiurge inférieur ou du Principe du mal.

Nous avons déjà noté plusieurs différences entre le LG et la gnose, et ici nous réaffirmons cela malgré la proximité des termes, (par exemple, celui du mélange, nous renvoyons aux commentaires de cette notion, cf. col. 17/18 et 67/68). Signalons toutefois que pour la gnose, les éléments "divins" et "lumineux" sont absorbés dans les entrailles de l'obscurité (H. C. PUECH, Le Manichéisme, Paris, 1949, p. 77 et 167). De cet engloutissement résulte un "mélange" (gr : mixis, krâsis ; iranien : gumêchishn ; arabe : imtizaj ou moudâkhâlâ ou ikhtlât ; syriaque (pour LG et Philoxène seulement) : ourbânâ Ash-Shahrastâni (+ 1153) dans son livre. Les religions et les sectes (éd. DU CAIRE -1948- vol. II, p77) en parlant des manichéens, écrit : "Certains d'entre eux disent que la lumière et l'Obscurité (Al-dhoulwat) se sont mélangées par hasard et confusion (Bi-lkhabti wal ittifâq) et non avec choix et décision (lâ bilqasdi wal ikhtiâr). La plupart d'entre eux (les manichéens) ont dit que la raison du mélange (Mizâj) est que les membres (Abdân) de l'Obscurité ont eu un moment d'égarement, ils ont regardé l'Esprit et ils ont vu la lumière, (l'Obscurité) a poussé

...

ses membres à se mélanger à la lumière, alors ils obéirent car ils penchent vers le mal. Et lorsque le roi de la lumière a vu cela, il leur envoya l'un de ses anges... et cinq parts de lumière mélangèrent aux cinq membres de l'Obscurité :

1) la fumée s'est mélangée à la brise.
2) l'incendie au feu.
3) la lumière à l'obscurité.
4) le vent pestilentiel (le Samoum) au vent (al-rîh).
5) et le brouillard à l'eau. (p. 78).

(cf. aussi : H. C. PUECH, En quête de la Gnose, Paris, (1978) t. II, p. 101).

La différence entre le LG et la gnose est donc dans le point de départ, mais elle n'est pas dans l'explication de certaines conséquences de la chute. Pour les deux, l'instinct de génération pousse l'humanité charnelle à croître et à se multiplier : jetés dans les liens du monde, nous mettons au monde à notre tour de nouveaux captifs, d'autres esclaves naissent indéfiniment. Par ce raisonnement, le LG est moins logique que la gnose, car tout en reconnaissant que la matière est bonne et que la différence sexuelle existe avant la chute, son attitude à l'égard de l'instinct de génération reste flou et imprécis, les raisons qu'il présente parfois, donnent l'impression des limites de son raisonnement, ou plutôt qu'il est partagé entre deux théologies contraires. Parfois, on ressent son embarras devant la question de ses disciples : "Mais si tu dis : "Pourquoi a-t-il donc fait un mâle et une femelle ?". Vas-tu le blâmer pour avoir fait un mâle et une femelle ? Il te répond : Cela ne t'aurait fait aucun mal, si tu n'avais pas voulu être comme les bêtes et non comme les anges..." (col. 352).

...

Faut-il voir ici une allusion à l'instinct de génération ?, "et du même fait que le péché de la création (brithâ) est la cause de (tous) les péchés (ᶜâbdâ htâhé) ; tes péchés sont donc incommensurables". Plus haut, à propos du Christ, il disait : "Si ton Seigneur, qui est sans péché, s'est fait péché (ᶜwad nawshé htîthâ), -ce péché qui est cause de tous les autres péchés-, toi considère-toi comme encore pire que le péché" (ligne 14). L'auteur se référant à la phrase de Paul : "Celui qui n'avait pas connu le péché, il l'a fait péché pour nous" (2 Co 5,21), ajoute une glose explicatice qui enlève "la symétrie littéraire" du texte paulinien (cf. E. B. ALLO, Seconde Epître aux Corinthiens, Paris 1937, p. 172). Cette glose pose le problème sotériologique qui puiserait son sens dans une terminologie mythique et cosmologique, où la déchéance de l'humanité a été suivie d'une deuxième déchéance du Sauveur - Sauvé. Ce thème est fréquent dans le mandéisme, le Sauveur est conçu exclusivement comme un révélateur, comme "éveilleur" (cf. H. C. PUECH, En quête de la gnose, Paris 1978, vol. I, p. 265). Notons que dans le texte du LG, ce thème de révélation, ou plutôt, de la découverte est central, puisque le disciple doit savoir quel est le vrai péché de la création. Notons cependant, pour conclure que cette ressemblance entre le vocabulaire propre du gnosticisme et le LG n'est pas une preuve concluante, car nous pouvons faire la même constatation entre le gnosticisme et les Stromates de Clément d'Alexandrie, et même entre Paul et la gnose (cf. J. DUPONT, Gnosis. La connaissance religieuse dans les Epîtres de Saint-Paul (Louvain - Paris, 1949, surtout p. 282-327).

403/404

Le terme "philosophe" ne vient qu'une seule fois, et sous cette forme "Pîlâsôpâ" (ligne 2), l'auteur l'emprunte à Paul (1 Co 3,18-20) dans le sens même de sagesse profane, contraire à celle de Dieu. Le terme "sagesse"

...

(hkhmtha) revient une vingtaine de fois, il est employé une seule fois au début de l'ouvrage (col. 180) dans le sens de "médecin", cet emploi n'existera plus sous la même forme, sauf à la col. 893 où il signifiera : un médecin-sage. Pour le reste, l'emploi de la "sagesse" reste dans le cadre biblique des deux sagesses : celle du ciel et celle de la terre (col. 321,404,577,580,776,777,893,904, 912,913).

405/406

"Veux-tu être comme Dieu ? fais-toi donc une création propre à toi..." (lignes 6-9), cette notion du défi tire sa racine du péché même de Satan et de l'homme : l'orgueil. L'auteur reprend souvent cet argument (cf. col. 489,640,680), pour lui tout se résume dans un projet : Dieu a créé les anges et les hommes pour un projet, mais l'orgueil est venu troubler leurs relations, une inimitié s'est alors installée entre Dieu et les hommes, jusqu'au jour où le Christ par son sang a réconcilié le ciel et la terre (même Satan y était invité, mais il ne l'a pas voulu col. 700) et le Christ nous a montré "comment était la première création d'Adam (col. 353,736), désormais la route est ouverte, mais la transformation (le retournement : hpakh) de chaque homme dépend de lui-même, (col. 697), Dieu s'occupe de sa création (col. 752) mais lui seul est Dieu. Pour l'auteur, la liberté de l'homme consiste à choisir ou refuser ce qui lui est proposé, tout autre choix est condamnable, car par cela, l'homme (ou Satan) cherche à ravir une ressemblance avec Dieu, et toute tentative de ce genre a échoué. Si le Christ est Dieu, il l'est justement par nature et non par rapine, faisant allusion à l'hymne christologique de Phil II,6 (sur l'interprétation ancienne de cet hymne, cf. A. LOUF, "Une ancienne exégèse de Phil 2,6 dans le Ketâbâ d-Masqâthâ", Annalecta Biblica, 17-18 (1963) 523-533. A. FEUILLET, "L'hymne christologique de l'Epître aux Philippiens (II,6-11), RB, (1965) 352-380;

...

J. CARMIGNAE, "L'importance de la place d'une négation : ΟΥΧ ΑΡΠΑΤΜΟΝ ΗΓΗΣΑΤΟ (Philippiens II,6)"dans (NTS 18), 131-166 ; et du même auteur : "La valeur de οὐχ ... ἀλλά... dans Philippien 2,6-7", dans Biblica 54 - Fasc 1 - (1973) 25- 42 ; "Deux notes critiques sur Philippiens 2,6-11, dans Biblica 54 - Fasc 2 - (1973) 169-186. P. HENRY, art "Kénose" in SDB, V, (1950), col. 7-161. J. F. COLLANGE, l'Epître de St Paul aux Philippiens, Paris 1973, p. 75-92. Bref, la masse des travaux sur l'hymne christologique est considérable et l'interprétation suscite beaucoup de problèmes pour les exégètes et les historiens, nous ne pouvons pas ici nous étendre sur cette question, nous nous contenterons donc de l'évoquer en deux points :

a) l'originalité de l'interprétation du LG ;
b) qu'il est probablement le premier à l'avoir eue.

a) Ce qui saute tout de suite aux yeux du lecteur du LG, c'est le parallélisme entre le Christ et Adam (col. 616). Il s'agit de l'opposition entre l'orgueil d'Adam et l'humilité du Christ. Adam voulait dans sa naïveté ravir de force l'égalité avec Dieu, il se détourne de Dieu pour s'intéresser aux biens de la terre. Le Christ dans son humilité a pris sur lui et à son compte cette même image de l'homme primitif gâchée par la faute d'Adam, il est allé jusqu'à se dépouiller de ces choses mêmes qu'Adam avait voulu usurquer, c'est-à-dire de sa majesté divine.

Quant au sens du terme"ravir" b^{c}â d-nehtôp, il est évident qu'il s'agit plus d'une action que d'un objet à ravir. Cette idée est encore explicitée à la col. 616,11 : "C'est pourquoi l'Apôtre dit que ce n'est point par une rapine que le Christ a voulu devenir l'égal de Dieu comme Adam". Le mot ici est "Pehma", et dans la

...

col. 548, il emploiera le mot demouthâ. A. Louf dans son article (op. cit. p. 530) a traduit dmoutha par image, quant à Kmosko, tantôt il le traduit par Forman et tantôt par similitudinem, nous avons préféré "ressemblance" au lieu "d'image" pour accentuer l'idée assez nette, de l'auteur, selon laquelle il s'agit d'une action, d'un défi (en reconnaissant toutefois la faiblesse du mot "ressemblance" qui ne donne pas parfaitement le sens de "se mesurer à quelqu'un en l'imitant").

Le Christ pour notre auteur ne prend pas l'image d'un pécheur mais plutôt, il prend la chair humaine selon la première création d'Adam, autrement dit le Christ est comme était Adam avant la faute, il l'explique clairement à la col. 545 où il dit : "Le parfait est rendu parfait pour que tous ceux qui sont dans (cette montée) le deviennent à son exemple". Si Dieu devient homme, c'est parce que l'homme était devenu à la ressemblance des animaux (col. 336;548,613), c'est pourquoi la Kénose du Christ a surtout valeur d'exemple : "Il (le Christ) s'était humilié pour leur enseigner comment retourner à leur image (dmouthôn) primitive, celle d'où ils sont tombés (col. 712)". Nous ne pensons pas que le LG tombe en cela dans le docétisme, car si pour lui, l'Adam primitif n'avait pas de"besoins" ni de "douleurs", le Christ en a eu (col. 804).

b) Le LG est-il le premier à avoir eu cette interprétation ?

A. Louf dans la conclusion de son article, reconnaît la difficulté de cette question, parce que nous n'avons pas l'original araméen de cet hymne de Phil 2,6, il dit néanmoins : "L'interprétation par le thème des deux Adam (...) par une tradition catéchétique très antique et nettement sémitique, indépendante de celle des Eglises grecques et remontant peut-être aux couches les plus primitives de la tradition, semble désormais bien établie".

...

(A. LOUF, "Une ancienne exégèse de Phil 2,6 dans le Ketâbâ d-Masqâtha". Annalecta Biblica 17-18 (1963) p. 533). Notons aussi que notre auteur ne fait pas référence à Phil 2,6 par polémique christologique comme l'ont fait les pères Grecs et Latins (cf. l'article de P. GRELOT, "La traduction et l'interprétation de Ph 2,6 ; quelques éléments d'enquête patristique", NRV, 93, (1971) 901 et suiv.), il ne met pas non plus ce texte en rapport avec les chants du serviteur d'Isaïe, comme l'a fait Ephrem dans ses Commentaires sur Isaïe (cité par P. HENRY dans son article "Kénose", op. cit. col. 50). Signalons que P. HENRY dans son article impressionnant d'érudition ne mentionne pas le LG ni Aphraat, ce dernier cite pourtant Ph. 2,6 pour affirmer la préexistence du Christ : "étant Seigneur de l'univers, il a pris à cause de nous l'image de l'esclave"(Dem. 2,19, dans PS I,1,89) et "étant Dieu et Fils de Dieu, il a pris l'image de l'esclave" (Dem. 6,9, dans PS I,I,277).

Pour conclure nous dirons que si le LG rejoint l'éxégèse moderne de Phil 2,6 surtout par ce parallèle des deux Adam , P. Henry écrit : "Seul THOMAS aurait noté un parallèle possible avec Adam..." qu'il puise sans doute chez un Père ancien... nous avons pratiqué différents sondages chez Origène, Tertulien, Hilaire, Ambroise, Grégoire le Grand, mais sans résultat" ("Kénose", art. cit. col. 42-45). Encore une fois, il est regrettable que le LG n'ait pas retenu davantage l'attention des savants et exégètes. Ce manque d'intérêt est dû à notre avis à l'étiquette messalienne que Kmosko lui a collée, étiquette que nous pensons injuste et surtout anachronique.

...

411/412

La citation de 1 Co 2,9 mérite qu'on s'y arrête. Car ce verset a fait couler beaucoup d'encre (cf. E. B. ALLO, Saint Paul ,Première Epître aux Corinthiens, Paris, 1934, p. 43-45). E. B. Allo rapporte certaines des opinions émises à propos de ce verset ; pour la plupart, la source en serait Is 62,15 et Eccl 1,9, combinée avec plusieurs passages d'Isaïe comme Is 64,3 ou de Jérémie 3,16. Mais à la page 44, une constatation attire notre attention : "beaucoup d'anciens auteurs ecclésiastiques, et d'apocryphes, de gnostiques jusqu'à la Pistis, Sophia et aux "Liturgies mandéennes", ont donné le même texte ou des textes proches, généralement comme de l'Ecriture ; il n'est pas toujours établi qu'ils l'aient emprunté à Paul...". A. RESCH, par ailleurs, dans Agrapha 2. Ausser-kanonische Schriftfragmente -TU, N.F. 15-, Leipzig, 1906) a pensé à un "agraphon". Or le LG le considère comme tel, et ne l'attribue pas à Paul, à l'exemple des livres que nous avons cités. Or Paul semble lui aussi citer une autre source. Jérôme (dans Is LXIV,4 cfr. ep. 57) note que le texte de Paul se lit encore dans l'Apocalypse d'Elie et l'Ascension d'Isaïe (Asc Is XI,34), par conséquent, notre auteur a eu probablement recours à la même source que Paul, il connaît peut-être l'apocryphe d'Isaïe, mais le fait qu'il l'attribue au Christ reste inexplicable (cf. aussi J. E. MENARD, L'Evangile selon Thomas, p. 105). Cette citation est un exemple de plus qui confirme notre hypothèse de reculer "certaines" parties du LG jusqu'au IIIe siècle.

...

Dix-septième homélie

417/418

(l. 3 ss.). Ce développement sur la passion et la compassion du Christ dans ses disciples correspond à une doctrine, dont les traces se trouvent dans l'EvPhil sent. 21 : "Ceux qui disent que le Seigneur est mort d'abord et qu'il est ressuscité, se trompent, car il est ressuscité d'abord et il est mort. Si quelqu'un n'acquiert pas la ressurrection d'abord, il ne mourra pas, car, aussi vrai que Dieu est vivant, il serait (déjà mort)". Nous pensons qu'il s'agit ici du disciple de la perfection qui doit ressusciter à la vie et marcher vers le ciel, le Christ est le premier parfait, c'est pourquoi il était déjà ressuscité pendant sa vie terrestre, donc il était ressuscité avant sa mort. Cf. aussi EvTh, log. 19 et Jn 8,58.

- l. 17 ss. Quant à la foi du disciple et à ses questions, cf. EvTh, log. 50, où les disciples sont entraînés à répondre à certaines questions : d'où êtes-vous ? qui êtes-vous ? ... le vrai disciple n'a pas besoin de signes, mais de combat et de passion pour atteindre la perfection. Pour lui, la vraie connaissance, c'est l'amour.

- Pour le mot hashshâ, souffrance, peine, épreuve, passion, compassion, nous avons essayé de traduire les nuances de la pensée de l'auteur, en traduisant par chacun de ces termes. Comme nous l'avons déjà vu, le parfait participe d'une façon mystérieuse aux souffrances du Christ, lorsqu'il les imite, les subit, et qu'il réagit comme le Christ dans ses épreuves. Le Christ à son tour participe d'une façon "mystérieuse" (Kasïaïth), à la souffrance du disciple.

...

423/424

L'expression "Le Seigneur des deux mondes" est probablement d'origine iranienne, elle se trouve dans l'Avesta, Gathas 30,6, trad. C. HARLEZ, Paris, 1881, p. 321. Dans le Psautier manichéen (p. 54,25-28), l'âme s'assimilant au Christ déclare : "Je suis dans le Tout, je porte les cieux. Je suis le fondement. Je soutiens les terres". A la p. 155,32-37, Jésus est ainsi invoqué : "Tu es au-dedans, tu es au-dehors. Tu es au-dessus, tu es au-dessous. Tu es proche et lointain. Tu es caché et manifeste". Ceci rejoint le thème des quatre dimensions que nous avons déjà commenté (comt. 91/92).

Un peu plus haut (col. 417) nous avons vu que l'auteur semble confondre Jésus Christ avec Dieu, et ici il l'appelle"le Seigneur des deux mondes", ailleurs, il attribuera à Jésus le titre "marīa" qu'il réserve souvent à Dieu le Père (col. 332,421,485,576). Est-ce une identification ? En d'autres termes, doit-on lui attribuer une portée dogmatique ? Nous ne le pensons pas. Car nous situons le LG à une période où les définitions christologiques n'étaient pas encore établies par une autorité conciliaire, ou alors l'auteur est en marge de ces courants théologiques. Par ailleurs, ce "panchristisme" (l'expression est de M. PUECH, En quête de la gnose, vol. II, p. 257) se trouve assez fréquemment dans la littérature du IIe et du IIIe siècles, cf. Actes de Pierre (c. 10, 20,39), EvTh, log. 77, cf. aussi log. 24,50,83. Ce genre de formule se trouve déjà chez Paul (Rm 11,36 ; 1 Co,8,6 ; Col 1,16-19 et 3,11).

- l. 18-20. Le Seigneur a dit : "Ne vous rappelez pas le matin, le mal qu'on vous a fait la veille". Est-ce un agraphon ou simplement une adaptation d'Eph. 4,26 : "Que le soleil ne se couche pas sur votre colère" ?. Par ailleurs, l'auteur rapporte par deux fois cette

...

dernière citation col. 675,726. Sur ce précepte, cf. A. et C. GUILLAUMONT, Evagre le Pontique, Traité Pratique, SC 171, Paris,(1971), p. 550 n. 21.

425/426

"Si tu pardonnes à celui qui t'offense septante fois sept fois en un seul jour", cette glose "en un seul jour" ajoutée au texte de Mt 18,22 est attestée aussi chez d'autres auteurs, comme Aphraat et Ephrem (cf. : Commentaire du Diatessaron XIV,22, trad. L. LELOIR, SC 121, Paris -1966- p. 256).

427/428

Notre auteur connaît les Actes apocryphes de Paul, cf. A. LIPSIUS - M. BONNET, Acta Apostolorum Apocrypha, I, Leipzig 1881, p. 114. Dans ce passage, Paul apprend la décision de Néron de le décapiter, mais il continue à prêcher, d'où l'étonnement de tous. Paul criera : "Hommes ... convertissez-vous et sauvez-vous...". Nous verrons ailleurs une autre citation des Actes de Paul et de Thècle (même source p. 249) à la col. 772.

Les Pères tenaient en haute estime les Actes de Paul et les plaçaient immédiatement au-dessous des livres canoniques, sans cependant perdre de vue, surtout pour Tertulien et Jérôme, le caractère apocryphe de ces Actes. A partir de la fin du IVe siècle, on leur accorde de moins en moins de crédit, et à la fin du Ve siècle, le Pape Gélase (en 492) les exclut définitivement du canon des Ecritures. (cf. L. VOUAUX, Les Actes de Paul et ses lettres apocryphes, Paris, 1913, p. 24-51.

L'auteur semble aussi connaître les Actes de Pierre (cf. LIPSIUS - BONNET, Acta Apostolorum Apocrypha, t. I, p. 13 § 170-173) dont l'original est en grec, nous

...

en avons aussi des fragments en copte (les Actes dits de Verceil). La date de composition de cet apocryphe remonterait aux années 180-190 (cf. SCHMIDT - SCHUBART, Acta Pauli, Glückstadt / Hamburg, 1936). Au ch. IX, § 59-62, il est dit de Pierre : "Et quand on l'eut suspendu comme il l'avait demandé, il se mit de nouveau à dire : "Vous dont le rôle est d'écouter, entendez ce que je vous annonce..." (cf. aussi H. C. PUECH, En quête de la Gnose, Paris -1978- t. II, p. 278).

429/430

(§ 9). Nous avons ce thème de l'interrogation dans l'EvTh, log. 4 : "Jésus a dit : "L'homme vieux dans ses jours, n'hésitera pas à interroger un petit enfant de sept jours à propos du Lieu de la vie". Cf. aussi le Papyrus d'Oxyrhynchos 654, 3 et 21-27, de même EvTh, log. 24. 94. Chercher Jésus se fait par deux moyens : scruter les Ecritures (EvTh Log. 1) col. 13,377,700, ou l'interroger lui-même ou quelqu'un d'autre (Log. 4), cf. EvPh sent. 56 ; EvVer, p. 22,27-33, pour parvenir à la ville céleste. Le disciple s'achemine vers un retour au bercail, à la source, à sa patrie, mais comme le jeune homme du chant de la Perle, il est pris dans une torpeur, dans un sommeil. (E. PREUSCHEN, Zwei gnostische Hymnen, Giessen, 1904, p. 18-27. H. LEISEGANG, Lagnose, Paris, 1951, p. 248-259. J. E. MENARD, Le "chant de la Perle", dans Rev Sc Rel 42 (1968) 289-325).

Pour l'auteur du LG, il s'agit d'une réalité cachée aux uns, révélée aux autres. Tout en prétendant montrer au disciple, avec des détails, le chemin de la perfection, il met ici l'accent sur la démarche communautaire de la perfection. Nous avons déjà dit que l'auteur était pour une spiritualité individuelle, il nous semble ici nécessaire d'atténuer cette affirmation. En tout cas, les

...

personnages cités sont : l'enfant, le vieillard, le boîteux, le laid, la femme. Notre auteur semble ne pas mettre l'accent comme les synoptiques et l'EvTh (log. 4), sur le thème bien connu du puer-senex de l'enfant à l'apparence de vieillard (ou inversement). Pour le LG, sur le chemin de la ville céleste, il y a toutes sortes de voyageurs, d'aspects différents, mais qui sont tous absorbés par la même réalité qui est le retour à la Patrie. Par l'interrogation, le disciple de la perfection revient à l'état de l'humilité et de l'enfance qui a besoin des autres (LG col. 340,400) (EvTh Log. 22). Ce thème de l'interrogation est très fréquent chez les Pères du Désert, cf. Apophtegm es , PG 65.

431/432

Les larmes signifient pour le LG au début de l'ouvrage la contrition (col. 165,169), mais à partir de la deuxième moitié, cet aspect cède la place au don des larmes : aux larmes de la joie (col. 433,436), aux larmes qui accompagnent la prière (col. 437), à l'exemple du Christ (col. 545,552,561,564,565) ou des Apôtres (col. 808) ou des anciens (col. 820). Les enfants sont capables de pleurer à tout moment (col. 344,401).

Sur les larmes chez les Pères, cf. I. HAUSHERR, Penthos. La doctrine de la componction dans l'Orient chrétien (OCA 132, Rome, 1944) ; SYLVIA MARY, St Symeon the New Theologian and the Way of Tears, dans Studia patristica 10, TU 107, 1970, p. 431-435 ; P. ADNES, art. "Larmes", in DS 9, Paris, 1975, col. 287-303.

Pour les Pères, voir par exemple Jean Chrysostome, De compunctione 1,10, PG 47, 409-410 ; Grégoire de Nazianze, Oratio 16,13-14, PG 35, 952-953 ; Ephrem, Sermones exegetici, Tollatur peccator..., Isaïe 26,10,

...

dans Opera omnia, t. 2, Rome, 1740, p. 345-348.

Signalons que chez les ascètes, les larmes le plus souvent accompagnent la crainte du jugement (cf. Apophtegmes, Arsène, n. 41, PG 65, 105 c et F. HALKIN, Sancti Pachomii vitae graecae, Bruxelles, 1932, De SS. Pachomio et Theodoro parali pomena 3, p. 125-126). Les plus beaux passages du LG sont surtout autour du thème de la séparation avec l'ami bien-aimé et la rencontre avec lui (col. 433,436).

Dix-huitième homélie

441/442

La descente aux enfers.

Le "shéol" dans le sens juif n'est employé qu'une seule fois dans le LG. Par contre, nous avons vu la doctrine de l'auteur à propos de la résurrection des prophètes, au comt. 367/368. Cette doctrine semble étrangère au Nouveau Testament selon l'opinion de plusieurs savants (J. DANIELOU, Théologie du Judéo-Christianisme, Paris, 1958, p. 257). Elle est proprement judéo-chrétienne. Elle constitue un développement dogmatique qui sera accepté par la tradition commune et intégré finalement dans le symbole (J. N. D. KELLY, The Early Christian Creeds, Londres, 1950, p. 378-383). Nous trouvons déjà ce thème dans l'Ascension d'Isaïe X,8-10 où il est dit : "Va,traverse tous les cieux, descends jusqu'au firmament, jusqu'au monde, jusqu'à l'ange qui a été précipité dans les enfers, mais dont la damnation n'est pas encore consommée".

D'autre part, il y a le thème du combat du Christ et des mauvais angesaprès la Passion (col. 2,15). Ce thème a été lié à celui de la descente aux enfers, et on lui a

...

substitué à la fin du second siècle celui d'un conflit du Christ et des mauvais anges dans les enfers, théorie qui était destinée à triompher (J. DANIELOU, op. cit. p. 258) Or si nous regardons de près le LG, ce dernier thème est totalement absent, c'est-à-dire que l'auteur en est resté encore au premier, il représente par cela un courant archaïque à l'intérieur même du Judéo-Christianisme.

Dans l'Evangile de Pierre, nous lisons : "Et ils entendirent une voix qui venait des cieux et disait : As-tu prêché aux dormants ?" (VAGANAY, op. cit., p. 301-303, M. G. MARA, Evangile de Pierre, SC 201, Paris 1973, p. 59, 183 ss). L'expression "ceux qui dorment" vient de Mt 27,52, elle apparaît une dizaine de fois dans le LG (col. 229, 364,368,369,741,764).

Le LG ne dévie pas du thème essentiel de la descente aux enfers : le Christ descend pour "rendre parfaits, devant les yeux des Apôtres, les justes de l'Ancien Testament qui n'avaient pas pu le devenir". Le problème théologique que pose notre auteur est unique, car il ne s'agit pas seulement d'ouvrir la porte du ciel qui était fermée à cause de l'inimitié qui existait jadis entre Dieu et les hommes (col. 37,205,216,352,365,648). Il signale que l'Evangile ne dit pas que "tous les justes " se sont réveillés, mais seulement certains d'entre eux, c'est-à-dire ceux qui ont tendu vers la perfection (col. 369). L'auteur interprète le problème du salut qui préoccupait les Judéo-Chrétiens, par sa doctrine sur la perfection.

IRENEE (Adv. Haer., IV,27,1-2) écrit : "Le Seigneur est descendu dans les lieux inférieurs de la terre, pour leur porter, à eux aussi, la bonne nouvelle de sa venue, qui est la rémission des péchés pour ceux qui croient en lui" (trad. A. ROUSSEAU, SC 100, Paris 1965, p. 739). Cette dernière restriction précise qu'il n'est pas possible

...

de se convertir après la mort, les justes de l'Ancien Testament sont sauvés à cause de leur espérance. L'auteur du LG applique cette doctrine sur la perfection, et il dit aussi que désormais, il n'est plus possible de devenir parfait après la mort (col. 237,524). Le Pasteur d'Hermas (IX,16,5-7) qui sera repris par Clément d'Alexandrie (Strom., II,9.43 ; Strom. VI,6,45) ressemble un peu au LG lorsqu'il pose le problème du baptême des saints de l'A.T. par les Apôtres. Nous pensons que l'auteur du LG doit connaître une tradition parallèle, puisque la descente et le "perfectionnement" des justes de l'A.T. existent toujours mais en rapport avec la perfection des Apôtres (col. 212,233,237,364,368,369).

Enfin les Odes de Salomon évoquent le thème de la victoire du Christ sur la mort (odes 9 ; 12 ; 17 ; 22 ; 42), ce thème jouera un grand rôle dans les liturgies orientales et surtout syriaques. Le LG ne s'étend pas beaucoup sur ce thème, il évoque la libération de la mort (col. 433) acquise par le service du Seigneur, par le baptême (col. 581), par l'humilité à l'exemple du Christ jusqu'à la mort (col. 712).

Dix-neuvième homélie

445/446

A propos de la "route qui mène vers la ville du Seigneur", dans les Actes de Pierre du codex VI de Nag Hammadi p. 5 : Pierre demande à l'homme qui offrait la perle : "Je veux connaître ton nom et les peines du chemin (qui mène) à ta ville, car nous sommes des étrangers et des serviteurs de Dieu" et plus loin, cet homme décrit celui qui peut emprunter ce chemin : "celui qui renonce à tout ce qu'il possède, qui jeûne chaque jour d'étape en étape..." (cf. The Nag Hammadi Library, San Francisco, 1977, p. 267).

...

Le terme de solitaire, Ihidhayâ, n'est pas très fréquent (9 fois), cela semble être pour l'auteur non pas le but mais une étape avancée sur le chemin de la perfection. Le solitaire doit prendre les moyens nécessaires (col. 445) c'est-à-dire les préceptes de l'amour (col. 860), tout laisser (col. 749), s'adonner au jeûne et aux privations (col. 849). La vie solitaire est possible aujourd'hui grâce au Christ, elle ne l'était pas toujours avant, voir l'exemple de Jérémie (col. 208).

Le mot MONAXOC est employé trois fois dans l'EvTh (log. 16,49,75). Le logion 75 fait allusion à la parabole des vierges sages et folles de Mt 25,1-3. Comme l'a écrit G. Quispel (L'Evangile selon Thomas et les origines de l'ascèse chrétienne, dans Aspects du Judéo-Christianisme, Colloque de Strasbourg 1964, Paris 1965, p. 37), il faudrait chercher dans le LG le rapport existant entre les solitaires et la perfection d'une part, et, les vierges et la virginité, d'autre part. Pour le LG, la virginité était la vocation d'Adam et c'est le désir de l'union charnelle (causé par l'orgueil) qui l'a fait chuter, c'est pourquoi il faut faire le chemin inverse comme le Christ, le nouvel Adam (col. 920). La virginité étant réservée aux parfaits, il dit aux justes : "Cela vous suffit que, par Adam, vous soyez tombés de la virginité et de la perfection, maintenant ne tombez pas de la droiture et de la justice (col. 761), car comme tout ce qui est terrestre est un obstacle à la perfection, ainsi tout ce qui est mauvais est un obstacle à la justice.

Dans l'EvTh, log. 49, il s'agit du retour des solitaires au Royaume. Le LG précise que c'est dans la chambre nuptiale (cf. comt. col. 169/170), car dans le Royaume il y a plusieurs demeures, mais pour l'auteur déjà sur cette terre, la différence est marquée, le critère est la "dose" de l'Esprit Saint que l'on reçoit. Nous

...

avons employé "dose" à dessein pour marquer la conception quantitative qu'a l'auteur, lorsqu'il parle du mélange de l'Esprit : Courbânâ d Roûha (cf. comt. 17/18). D'après les textes relatifs à la perfection, nous pouvons donc dire que le mot "solitaire" n'est pas encore, comme pour les anachorètes, le choix d'une vie solitaire et érémitique, mais que ce mot signifie le choix de la virginité dans le corps et dans l'esprit. L'auteur insistera sur le fait de "mourir au monde", intérieurement et non pas se séparer du monde, car comme le parfait est appelé à prêcher, il doit aller vers tous les hommes.

Le logion 16 de l'EvTh est plus problématique : "Il y en a cinq, en effet, qui seront dans la maison ; trois contre deux et deux contre trois : le père contre le fils, et le fils contre le père, et ils seront confirmés comme monachoi". G. Quispel l'explique ainsi : "On a remarqué à juste titre que l'Evangile selon Thomas a mieux reproduit l'original araméen de ce passage que les Synoptiques. Il faudrait traduire la juxtaposition, sémitisme bien connu, avec une plus grande rigueur : "S"il y en a cinq dans la maison, etc...". Ces cinq sont le père et la mère contre la jeune génération, le fils, la fille et la belle-fille qui ont choisi pour le Christ. C'est de l'opposition des générations qu'il s'agit. Ceci implique que l'auteur de Thomas doit avoir trouvé la mère, la fille, la belle-fille et la belle-mère dans sa source. Par pudeur, il a éliminé ces êtres féminins ; le père et le fils se séparent pour vivre en vierges, dans le célibat qui rompt avec les liens familiaux. "Ils seront debout comme des monachoi", est donc une interpolation, dire à la plume de l'auteur, qui a profondément changé le sens de sa source" (G. QUISPEL, art. cité p. 38).

Comme nous l'avons déjà vu, l'auteur du LG est du même bord, il insiste soit sur la séparation des époux (le père) soit sur la virginité bien assumée (le fils).

...

Au sujet des solitaires, nous ne perdrons pas de vue "les fils ou filles du pacte" (comt. 265/266), mais nous pensons que les disciples de notre auteur se destinaient à une étape plus ascétique et plus érémitique que celles que semblaient pratiquer les fils du pacte ; ces derniers semblent moins organisés et ce n'est pas encore la vie monastique telle qu'on la rencontre au IVe siècle en Egypte, en Syrie et en Cappadoce. Cette notion rend l'étude du LG très difficile, car il est plus près du milieu que représentaient l'Evangile selon Thomas, le Diatessaron et Macaire (G. QUISPEL s'est employé à le montrer dans son livre Makarius, das Thomasevangelium und das Lied von der Perle -Supplements to Novum Testamentum, 15-, Leiden, 1967), cf. J. E. MENARD, L'Evangile selon Thomas, Leiden, 1975, p. 21,99,143. Et par ailleurs, l'Evangile selon Thomas et le LG ont ceci en commun : les solitaires sont les seuls à avoir contracté un mariage spirituel avec le Christ. Ce thème se retrouvera dans toute la littérature syriaque ultérieure (EPHREM DE NISIBE, Hymnes sur le Paradis, SC 137, 1968, Hymne VII,18 p. 163). Il a été assez souvent étudié ces dernières années (cf. A. ADAM, Grundbegriffe des Mönchtums in sprachlicher Sicht, ZKG 65 -1953-1954- p. 209-239 ; E. BECK, Ein Beitrag zur Terminologie des ältesten syrischen Mönchtums, dans Antonius Mgnus Ermita -St. Ans. 38, Rome, 1956- p. 254-267 ; "Asketentum und Mönchtum bei Ephräm", OCA 153 -1958-, p. 341-362 ; A. VOOBUS, History of Asceticism in the Syrian Orient -CSCO, 184-, Louvain, 1958, vol. I, p. 97-108. R. GREGOIRE, "Notes philosophiques sur le vocabulaire de la vie religieuse", dans Parole de l'Orient, I -1970- 301-326 ; R. MURRAY, Symbols of Church and Kingdom, Cambridge, 1977, p. 12-16, 76, enfin l'étude de F. MORARD, Monachos, Moine, Histoire du terme grec jusqu'au IVe siècle, Fribourg, 1974).

...

447/448

Le chemin.

l. 14-15. "Tu vas tourner longtemps et tu ne pourras pas arriver là où tu veux aller". Nous trouvons la même idée dans l'EvPhil : "Un âne tournant autour d'une meule fit cent miles en marchant. Lorsqu'on le détacha, il se trouva encore au même endroit. Il y a des hommes qui marchent beaucoup et n'avancent nulle part..." (sent. 52). Sur l'égarement, cf. aussi EvTh log 3 (cf. les commentaires de J. E. MENARD, Evangile selon Philippe, Paris, 1967, p. 168 ; Evangile selon Thomas, Leiden, 1975, p. 80).

Il est intéressant de voir que deux homélies du LG traitent du chemin (Homélies 19 et 20), signalons tout de suite que l'idée est plus une méthode de purification que l'image d'un voyage. Le LG rejoint l'EvTh (log. 3) : "Si ceux qui vous guident vous disent : Voici, le Royaume est dans le ciel, alors les oiseaux du ciel vous précéderont ; s'ils vous disent qu'il est dans la mer, alors les poissons vous précéderont. Mais le Royaume est à l'intérieur de vous et il est à l'extérieur de vous. Quand vous vous connaîtrez, alors vous serez connus...".

Pour Ephrem, le "chemin" n'est ni une image morale ni une méthode ascétique ni le symbole de la vie humaine, mais le pélerinage du genre humain à travers le temps (cf. Des hl. Ephraem Hymnen Contra Haereses, éd. E. BECK, -CSCO, 169, Syr. 76- p. 80).

Pour le LG, il est intéressant de relever les différents sens de ce terme, à travers tout l'ouvrage, notons que l'emploi symbolique du chemin de la perfection n'apparaît que vers les colonnes 400. Avant, il s'agissait souvent d'une référence au chemin dépendante de la terminologie biblique.

...

R. Murray a relevé dans son livre Symbols of Church and Kingdom (op. cit. p. 246), les différents emplois du mot chemin chez Ephrem, il est intéressant de les comparer avec le LG :

Le chemin (ûrhâ) est appelé chez Ephrem le chemin de la vie (Contra Haereses, op. cit., 25,1-3, 8-9) le chemin de la vérité (25,3), des commandements (26,5), le chemin royal que Dieu a tracé pour son Fils (25,1-2,5) ; l'homme est la brebis perdue du chemin (26,6-7). Or, à part le chemin des commandements qui n'apparaît qu'une fois (col. 452), le LG n'a aucun emploi commun avec Ephrem.

Dans d'autres ouvrages, Ephrem compare les prophètes aux bornes de la route (Des hl. Ephraem Hymnen de Nativitate -Epiphania-, ed. E. BECK, -CSCO, 186-187-, 22,20) et les Apôtres, aux auberges (Des hl. Ephraem Hymnen de Fide, -CSCO, 154-, 65,1). Ou bien les bornes sont le nom du Père, du Fils et du St Esprit, les sacrements et les Ecritures (ibid., 27,3-4). Avec l'aide des bornes et des auberges, les marchands (taggâré) peuvent voyager (26,3 ; 25,7).

Rien de tout ce symbolisme éphraémique n'existe chez notre auteur.

Les Odes de Salomon comparent celui qui loue le Seigneur, au pilote qui manoeuvre un mât (Ode 16,1). Plus loin, on lit : "Je suis monté sur la lumière de la vérité comme sur une voiture ; la vérité m'a conduit et m'a porté, m'a fait passer les précipices et les crevasses, et m'a sauvé des rochers et des ravins ; elle me devint une porte de salut..." (Ode 38,1-3). Le verset 2 rejoint la description du chemin dans le LG. Il est tracé vers le haut (col. 453) ; pour y monter, il faut savoir escalader sans dévier, car en bas le ravin est très profond (col. 449),

...

il est entouré de crevasses (col. 516). La route est si haute que si l'on n'est pas fort, on risque d'avoir le vertige (col. 516), à droite il y a l'eau et à gauche le feu (col. 452).

Aphraat diffère du LG lorsqu'il appelle le Christ, à la fois, le chemin et le port : "La route est étroite et pénible, marchons donc sur ses pas, pour arriver jusqu'au port (Dem., XIV,684,4-5), il compare le prêtre au timonier vigilant qui prend soin que son bateau ne coule ni sa marchandise ne se perde (ibid., col. 612,2-4 ; cf. aussi Dem., 23,28). Or, le symbolisme de la navigation est totalement absent dans le LG. Ce symbolisme se trouve pourtant dans les Homélies du Pseudo-Macaire (Hom., 28,2 ; 43,4 ; 44,6-7 ; cf. Die 50 geistlichen Homilien des Makarios, éd. H. DORRIES (Patr. Texte u. Studien 4) Berlin, 1964, 231-232, 287-289).

Par conséquent, sur le symbolisme de la route et de la navigation, le LG est à part, les traits caractéristiques de sa pensée diffèrent beaucoup des autres auteurs syriens en ce qui ragarde l'Eglise, les sacrements et la Jérusalem céleste. Ce trait l'éloigne donc des courants théologiques et mystiques du IVe siècle.

449/450

Le voyage dangereux de l'homme à travers les montagnes, l'abîme, le feu et l'eau, est un thème iranien, où nous trouvons comme motifs : la traversée d'un pont, l'ascension céleste, le jugement, mais aussi la rencontre avec son propre "Soi". Le pont est appelé Činvat par Zarathustra (Avesta, 103). La daênâ (c'est-à-dire son propre Soi) guide l'âme du juste sur le pont Činvat, par dessus le Hara Berezaiti, la Montagne Cosmique. La séparation des bons et des méchants a lieu soit avant le Pont, soit à son entrée.

...

Le passage du Pont, comparable à une épreuve initiatique, constitue en lui-même, le jugement, car selon une conception assez générale, le Pont s'élargit sous les pieds du juste et devient comme une lame de rasoir, lorsqu'un impie l'approche (cf. M. ELIADE, Histoire des Croyances et des idées religieuses, t. I, Paris, 1978, p. 343-345). Le LG atténue le côté mythique iranien, les "sentiers" dont il parle souvent, qui s'écartent de la route, ne sont pas pour la condamnation mais pour aider les faibles et les enfants, ces sentiers longent la grande route. Ils sont tracés comme moyens précaires en attendant le moment propice où l'enfant aura grandi et où le malade sera guéri (col. 445,461, 512,516,521,524).

463/464

Reprenant un thème paulinien, l'auteur du LG insiste seulement sur le rôle éducateur de la Loi et n'emploie pas la terminologie paulinienne en ce qui ragarde les puissances de ce monde : στοιχεῖα τοῦ κόσμου (col. 2,8.20 et Ga 4,3.9).

L'héritage du Nouveau Testament, c'est le retour à l'état primitif d'Adam, qui lui permet de retourner à la pureté primitive (col. 465). Sur cette notion, cf. EvPhil sent. 2 ; 69 ; 96 ; 105. EvVer p. 20,16. Cf. aussi J. DUMONT, Gnosis, Paris 1949, p. 490.

467/468

l. 9-10 : badhmâ da thlîthayâ Marân Isho^{c} Mshîhâ. Kmosko traduit : "... illud vero absignatum est sanguine rationali et casto et sancto triduani (?) Dñi Iesu Christi". Le point d'interrogation est de Kmosko, qui s'est étonné de voir le nom de la Trinité attribué à Jésus, mais notons que l'auteur ne dit pas : tlithaioûthâ (Trinité) mais

...

tlithâyâ (Trine) ; il s'agit, en fait, des attributs de Jésus : Maran (Seigneur), Isho^{c} (Jésus) et mshîhâ (Christ). Ce genre d'attribution est fréquent dans les littératures sémitiques, souvent les prières commencent par : Seigneur, Dieu, Tout puissant. L'Islam a adopté cette tradition en nommant les trois attributs de Dieu ; avant de réciter le Coran, le Musulman doit dire : "De par le nom de Dieu, tout-miséricordieux, tout-compatissant" (Bism illah Al-rahmân Al-rahîm).

Par ailleurs, nous remarquons que l'auteur du LG est particulièrement friant du chiffre trois, et on pourrait dire qu'il n'est pas dichotomique, mais trichotomique : Triples sont les conséquences du péché d'Adam ; la préoccupation, le travail et l'union conjugale (col. 541). Triples aussi, les montées difficiles : l'amour des ennemis, le choix de la pauvreté et le retour à la pureté de coeur (col. 528). Les justes doivent prier trois fois par jour (col. 312). Par trois fois, Dieu interdit à Jérémie de bénir les enfants d'Israël (col. 209). Il y a trois Eglises : l'Eglise visible, l'Eglise du coeur et l'Eglise de l'Esprit (col. 297).

Le titre qui est employé dans la Pesitta au sujet du Christ comme médiateur, c'est mes^{c}âyâ.

Quant au titre Tlithâyâ, il est assez fréquent dans Ephrem, cf. E. BECK, -CSCO, 223-224, Syr. 94-95-, (1962), 17,5 ; -CSCO, 218-219, Syr. 92-93-, (1961), I,11 ; 41,16), mais E. Beck traduit toujours ce mot par "der Dritte" (l'un de la Trinité), cf. sa note dans : Des hl. Ephraem Hymnen de Nativitate, -CSCO, 186-187, Syr. 82-83-, (1959), 8,6. Cette traduction est possible dans certains contextes, dans la plupart des autres, on peut proposer "médiateur" comme le suggère R. MURRAY, Symbols of Church and Kingdom, Cambridge, 1977, p. 162 n. 1. Mais, nous pensons que c'est simplement un titre de gloire, fréquent à

...

cette époque, puis il a disparu ultérieurement.

475/476

Pour la citation de Mt 22,30, notons la modification tendancieuse de l'auteur. Dans Matthieu, il s'agit de l'état angélique, où se trouveront les ressuscités. Chez Justin, nous pouvons lire : "Ce qu'aussi Notre Seigneur dit : "Ni ils ne se marieront, ni elles ne seront épousées, mais ils seront égaux aux anges, étant enfants de Dieu de la resurrection" (Dialogue avec Tryphon, éd. G. ARCHAMBAULT, -TE-, Paris, 1909, 81,4), et Tertulien : "... mais ceux que Dieu a jugés dignes d'avoir part à ce siècle-là et à la résurrection d'entre les morts, ni ne se marient, ni ne sont épousés, puisqu'ils ne mourront plus, étant donné qu'ils sont pareils aux anges, ayant été faits fils du Dieu de la résurrection (Adversus Marcionem, éd. E. KRAYMANN, -CSEL, 47-, 1906, 4,38).

Ce retour à la situation angélique, c'est-à-dire sans désir charnel, est le thème principal de la gnose et des courants encratites (cf. EvTh, log. 114, EvPhil, sent. 71,78 et le commentaire de J. E. MENARD, L'Evangile selon Philippe, p. 190-191 ; 197-198).

481/482

1. 6. "Ne possède rien sur la terre", c'est probablement une modification de Mt 10,9 :"Ne prenez ni or, ni argent, ni monnaie". Nous trouvons une citation analogue chez A. RESCH, Agrapha 2. Ausserkanonische Schrifragmente (TU, N. F. 15), Leipzig, 1906, p. 198 et suiv.

...

485/486

l. 2 ss. "Quitte (alors) l'Eglise de Notre Seigneur et attache-toi aux rois des nations et aux puissants...". Notons cette aversion que l'auteur a de tout pouvoir, civil ou religieux (cf. comt. 103/104 et 308/309). Cette position, vis-à-vis des pouvoirs, diffère de celle de Paul (1 Tm 2,2 et surtout Rm 13,1 où il écrit : "Il n'y a point d'autorité qui ne vienne de Dieu".

Notre auteur semble vivre à une époque où les païens et les chrétiens vivaient relativement en paix, au moins au début du livre où il déconseille au chrétien de persécuter son frère et de le considérer comme les païens qu'il laisse en paix (col. 85), car ils peuvent refuser la foi (col. 93). Mais à la fin de l'ouvrage, il dira que les sectes et les païens persécutent les fils de la foi, car ces derniers s'opposent à eux avec violence (col. 869), cette force du paganisme ne semble pas être comme celle qui existait à l'époque des Apôtres, puisque "en ce temps-là le paganisme était très répandu, et les juifs fuyaient les païens" (col. 108). Cela montre au moins que le Christianisme, au temps de l'auteur, était très répandu.

L'auteur ne semble pas vouloir trancher dans les querelles qui ont toujours opposé les Chrétiens. Pour lui il y a, d'un côté, les juges de ce mauvais monde, (comt. 103/104), et ce sont selon toute probabilité les pouvoirs civils, et de l'autre il y a les chefs et ce sont les pouvoirs religieux, sans les confondre avec les prêtres qui semblent être une catégorie inférieure paresseuse mais digne de respect, il y a enfin une catégorie qui pourrait comprendre les chefs et les prêtres et ce sont les fils de la maison de la foi, par opposition aux fils de la maison de l'amour et de la perfection (cf. notre commentaire 45/46). Notons que l'auteur ne parle jamais des évêques. Sur cette question, H. RAHNER, Kirche und Staat im frühen Christentum,

...

Munich, 1961, il est seulement regrettable que l'auteur n'ait pas fait mention des pères de l'Orient Chrétien du IVe siècle (sur le fait que le LG ne parle jamais des évêques cf. notre introduction).

493/494

"S'il ne te dit pas, je me repens, ne lui pardonne pas". IGNACE D'ANTIOCHE écrit : "Il convient de nous tenir à l'écart de ces gens-là, et de ne parler d'eux ni en privé ni en public". (Aux Smyrniotes VII,2, trad. T. CAMELOT -SC,10-, Paris, 1951, p. 163). De même, la Didaché : "... et que personne ne parle à celui qui offense autrui, qu'il n'entende pas un mot de vous, avant qu'il ait fait pénitence". (15,3, trad. W. RORDORF, -SC, 248-, Paris, 1978, p. 195). Le LG s'attaque donc à un courant qui se durcit, peut-être à cause des exigences de la disciplines dans l'Eglise. Toutefois, en tolérant que les "chefs" religieux usent de ce pouvoir (col. 480,493,505,508), il affirme que le pouvoir et ses exigences sont contradictoires avec l'humilité et la charité des parfaits (col. 480,484,493). Par ces positions, le LG rejoint les courants judéo-chrétiens. Nous lisons dans le Testament de Gad : ... et ayant reconnu (sa faute), s'il se repent, remets-lui. Mais s'il nie (sa faute), ne lui cherche pas querelle, de peur que, s'il jure, tu ne pèches deux fois" (6,3-4, Testament des douze Patriarches, éd. R. H. CHARLES, Oxford, 1908).

1. 10. "et même s'ils (les parfaits) sont au pouvoir et qu'ils atteignent la perfection, ils doivent laisser l'autorité". A cause du peu d'éléments que nous avons sur l'auteur, une allusion comme celle-ci est de grande importance. Parle-t-il de lui-même ou d'une habitude de son époque qui consisterait à quitter les charges ecclésiastiques pour s'adonner à l'ascèse ? Aphraat fulmine contre les détenteurs de l'autorité spirituelle (Démonstration,

...

col. 708-709). Le terme rab-baytâ, intendant, que les Didascalies syriaques (éd. CONNOLLY, p. 78,81,131) et Aphraat, -Dem. 356,589-592 ; 612 ; 680- emploient pour désigner les évêques n'existe pas dans notre ouvrage. Aphraat décrit l'arrogance de certains prélats qui abusent de leur pouvoir de lier et de délier (Mt 25,18 ; Lc 11,52).

Aphraat tout comme le LG comprend combien il est nécessaire que le pouvoir dans l'Eglise soit différent du pouvoir du monde. Le LG, suivant son principe de tolérance, n'attaque jamais de front les "chefs" spirituels comme le fait Aphraat : "Les intendants (les évêques) ont abandonné la charité, la paix, la bonté et tout le trésor (du Christ) ; ils ont préféré les chaînes et les liens, et ils sont devenus des geôliers et des tortionnaires, au lieu d'être des intendants du trésor des biens (Dem., WIV, col. 705 ; cf. aussi Dem., VII, col. 356).

l. 15. "Les chefs ont la charge de tel ou tel territoire". Il est possible qu'il y ait ici une allusion aux diocèses. La première définition que nous ayons sur ce sujet, c'est la loi 13, De episcopis et clerichis du code théodosien, puis vient le 2e canon du IIe concile oecuménique (Constantinople, 381) (cf. P. FOURNERET, art. Diocèse, in DTC, vol. IV, col. 1362). Plus loin, l'auteur lancera comme une pointe de critique : "Les parfaits ne disent jamais ce lieu est à nous, et cet autre n'est pas à nous", ou encore : "Cet homme est à nous et cet autre n'est pas à nous" (col. 505,508 ; cf. aussi H. RAHNER, Kirche und Staat im frühen Christentum, Munich, 1961).

509/510

A propos de Mt 10,41 , l'auteur le comprend ici du point de vue des parfaits, ils doivent faire le bien envers tout le monde. Plus haut, lorsqu'il a parlé des justes, il leur prescrivait de faire le bien en premier lieu

...

aux parfaits, car ces derniers se consacrent uniquement à la prédication et le devoir des justes est de subvenir matériellement à leurs besoins. Un texte de Clément d'Alexandrie, citant Mt 10,41, nous intéresse ici : "Celui qui accueillera un prophète à titre de prophète, recevra récompense de prophète ; et celui qui accueillera un juste à titre de juste, recevra récompense de juste; et celui qui recevra un de ces disciples, ces petits, ne perdra pas sa récompense" (Strom., IV, 6,36). Ces trois catégories : prophète, juste et enfant existent en Mt 10,41. M. J. LAGRANGE dans soncommentaire de l'Evangile selon Matthieu, Paris, 1923, écrit : "Les premiers chrétiens, après les apôtres, devaient avoir des prophètes (...). Mais on ne voit pas qu'ils aient eu une catégorie de justes ; les expressions ne sont donc pas choisies ex eventu" (p. 223).

Cette catégorie des prophètes existait aussi dans la Didaché (10,29 ; 11,6.13 ; 13,1.6.7 ; 15,4) et dans le texte de Clément que nous avons cité plus haut. A part le LG, cette catégorie des "justes" ne se rencontre nulle part sous ce terme, pourtant chez Clément d'Alexandrie, elle existe, il y a les parfaits, ceux qui ont l'apatheià (Strom., IV,5, VI,9,13, et ceux qui sont des justes qui n'ont qu'une foi commune (koïné pistis) et comme pour le LG la distinction n'est pas essentielle, mais seulement de degrés, les deux s'inspirant probablement de 1 Co 2,6.

Par conséquent, si bibliquement la catégorie de justes n'existe pas, de deux choses l'une : ou bien, elle a été inventée par des auteurs comme Clément d'Alexandrie et le LG, ou bien ce sont là des traces de courants de mystiques judéo-chrétiens qui ont disparu par la suite. Il n'est pas à exclure que l'origine de la destruction entre parfait et juste (= psychique) soit valentinienne.

La Didaché pourrait aussi avoir des traces de cette catégorie de juste : "Ton âme ne s'attachera pas aux

...

orgueilleux, mais tu fréquenteras les justes et les humbles" (3,9).

519/520

La nourrice.

1. 2. Pour l'enfant, il faut une nourrice (mraby-ânithâ) et pour l'infirme, il faut l'Esprit (ligne 8-15). Ce thème est déjà developpé chez Paul (Gal 4,21-31) et dans l'Apocalyse 12. (Mais le LG ne cite jamais ce livre, à l'exemple des premiers Pères syriaques qui ne le reconnaissaient pas comme canonique). Sur ce thème, cf. K. DELAHAYE, Ecclesia Mater chez les Pères des trois premiers siècles, Paris, 1964 ; H. RAHNER, Symbole der Kirche, Salzburg, 1964. Le LG est le seul, parmi les syriens à avoir développé l'image de l'Eglise visible qui élève des enfants pour l'Eglise du ciel : l'Eglise visible enfante (par le baptême) et élève de bons émissaires pour l'Eglise invisible (col. 289), elle leur apprend comment se nourrir de pain au lieu de lait (col. 296), car elle sait ce dont chacun a besoin (col. 297), elle est la seule nourrice qui aime vraiment ses enfants (col. 520) et non comme la nourrice étrangère qui asservit le nourrisson à ses propres enfants (col. 769). Ailleurs, ce thème n'a pas semblé intéresser beaucoup les Syriens, à part quelques petits fragments chez Aphraat (col. 573,681,841,1040), ou encore comme une simple image dans les Odes de Salomon : "Comme les ailes des colombes sont sur leurs petits et les becs de leurs petits vers leurs becs, ainsi sont les ailes de l'Eglise sur mon coeur. Mon coeur se réjouit et tressaille, comme un enfant qui tressaille dans le sein de sa mère" (Ode 28,1-3).

Quant à considérer l'Esprit Saint comme mère, cette image est explicite chez Aphraat, et peut-être dans les Odes de Salomon (Ode 36,1-3, cf. aussi 28,1-2 et 19,1-7). (Le LG tout en employant le féminin pour l'Esprit Saint, n'en parle jamais comme d'une mère). Jérôme cite

...

l'Evangile des Hébreux, où l'Esprit à l'Epiphanie appelle le Christ "mon fils premier-né" (JEROME, In Isaiam, IV, 11, 1-3 -PL, 24-, col. 148 c-d ; cf. aussi G.BARDY, "Saint Jérome et l'Evangile selon les Hébreux", Mélanges de Sc. Rel., 3, 1946, 5-36). Dans la littérature gnostique, sur ce thème, cf. H. C. PUECH, En quête de la Gnose, vol. II, Paris 1978, p. 214.

Dans l'EvPhil., nous lisons : "Plusieurs disent que Marie a conçu de l'Esprit-Saint. Ils errent ... Quand une femme a-t-elle jamais conçu d'une femme ?" (sent. 17), cf. le commentaire de J. E. MENARD, L'Evangile selon Philippe, Paris, 1967, p. 136-137 ; cf. aussi Irénée, Adv. Haer., I,I,13.

Ce caractère maternel de l'Esprit existe aussi dans les homélies Macariennes (Hom. 28,4 ; 16,8 ; 46,3 cette dernière référence peut être une réminiscence des Odes de Salomon, 28). Ce fait élimine bien la tentation de confondre l'auteur des Homélies et celui du LG.

Pour Ephrem, même s'il emploie souvent leféminin pour parler de l'Esprit-Saint (comme le LG) il n'a été cependant intéressé par ce caractère féminin qu'une seule fois dans le Commentaire de l'Evangile concordant au Diatessaron : " Il n'est pas dit d'Eve qu'elle fut la soeur d'Adam, ou sa fille, mais qu'elle fut tirée de lui. De même, il ne faut pas dire que l'Esprit-Saint est sa fille ou sa soeur, mais qu'il procède de lui et lui est consubstantiel (XIX, 15 - 17), trad. L. LELOIR (SC, 121), p. 340. Le texte ne nous est parvenu qu'en arménien, et il est vrai que cette langue masque ce caractère féminin, et elle écrit "fils" au lieu de "fille"; L. Leloir a bien fait de rétablir le mot "fille" qui est plus conforme à la logique du texte syriaque que nous n'avons d'ailleurs plus (cf. R. MURRAY, Symbols of Church and Kingdom, Cambridge, 1977, p. 312-320.).

...

525/526

La cité.

Pour le LG, la "cité" et la chambre nuptiale s'identifient, c'est le lieu où iront les parfaits, c'est là qu'ils verront le Christ face à face (cf. comt. 169/170). Les autres iront dans les nombreuses demeures du Père (Jn 14,2), chacun selon ses oeuvres. Cette opposition cité-terre étrangère, est explicite dans le Pasteur d'HERMAS (Sim. 1,1-4), notons surtout le rapport avec l'observation des lois : "Obéis à mes lois ou sors de mon pays". Il est inutile de reproduire tout le développement d'Hermas sur la question, mais signalons simplement notre désaccord avec la note 2 de R. JOLY -SC, 53-, p. 210, il y commente cette opposition comme étant entre le monde d'ici-bas et le ciel. Pour cela, l'explication du LG nous est d'un grand secours : Le renoncement aux biens n'est requis que des parfaits. Les autres (les justes) ont le droit de posséder. Le Pasteur d'HERMAS dit aux "Serviteurs de Dieu" : Si donc vous connaissez votre cité, celle que vous devez habiter (un jour) pourquoi vous procurer ainsi des champs... etc ?". La cité de ce monde est l'oeuvre de Dieu, et quand le Pasteur traitera, vers la fin de la Parabole, des richesses de la terre, il saura bien dire que le maître en a confié une part à ses fidèles pour qu'ils le répandent en bienfaits (Sim., I,9) (cf. S. GIET, Hermas et les Pasteurs, Paris, 1963, p. 35). L'idée qui s'exprime ici, est donc très proche du LG, (d'ailleurs ce dernier semble avoir connu Hermas, ou, du moins son milieu, cf. les nombreuses références dans la marge de notre traduction du LG). En expliquant la parabole du festin des noces (Mt 22,1-14), le LG compare celui qui en fut chassé au chrétien qui n'est pas parfait : "Nous ne pouvons pas entrer (dans la chambre nuptiale) même si nous nous tenons tout près d'elle, (sans la charité parfaite) (col. 568).

...

Ligne 19. Sur le thème de la Lumière qui ne se couche pas, cf. J. E. MENARD, L'Evangile selon Philippe, Paris, 1967, sent. 10,56,69,122,127, et les commentaires ; L'Evangile selon Thomas, Leiden, 1975, log. 11,24,33,50, 61,77,83 et commentaires ; L'Evangile de Vérité, Leiden, 1972, p. 25,28,30,31,32,34,35,36,43 et commentaires ; H. C. PUECH, En quête de la Gnose, Paris, 1978, vol. II, p. 158-167.

Pour le LG, la lumière est un vêtement, comme la vie et le Royaume (col. 61,64 ; Le "chant de la Perle", RevScRel, 42 (1968), 339-345, trad. J. E. MENARD). C'est le Seigneur, la justice de l'Homme en est la lampe (col. 257), car la lumière vient d'en-haut (col. 292), c'est le visage du Christ (col. 301,304,821), la lumière du monde nouveau (col. 525,588), le monde de l'arbre de vie (col. 589,696), où il y a le grenier de la lumière (col. 792), où sera rassemblé le bon blé (col. 888) et chacun brillera selon sa propre lumière (col. 412), reflétant celle du Christ (col. 569). L'Eglise est illuminée par le Christ (col. 292) en elle, il se révèle sous ses trois aspects : l'autel, la lumière et le sacerdoce (col. 289). Ici la lumière est probablement synonyme de l'Eucharistie, ceci nous semble normal, étant donné le mystère (râzâ) qui l'a toujours entourée.

Dans le Livre de Thomas l'Athlète (NH CII, p. 139), Thomas dit : "O Seigneur, pourquoi la lumière visible qui luit pour les hommes, apparaît-elle et disparaît-elle ? Le Sauveur dit : O bienheureux Thomas, la lumière certes, qui est visible, luit à cause de vous, non pour que vous restiez en ce lieu, mais que vous en sortiez" (p. 139,22-27). Pour ThAth, il s'agit de deux lumières : l'une extérieure : le Soleil - le Christ, et l'autre l'étincelle qui est en chacun de nous, puisqu'il dira plus loin : "En revanche, quand tous les élus auront déposé l'animalité, alors la lumière remontera en haut, vers sa substance, et sa

...

substance l'attirera"(ibid., 139,28-30) ; cf. aussi EvVer, p. 34, Kephalaia 67, EvPhil, sent. 59).

Vingtième homélie

531/532

"Le péché qui avait été planté en Adam et en notre mère Eve... a fait son chemin et arriva en tous ses enfants" (l. 10-12). Ceci nous rappelle IV Esdras, 30, où nous lisons que c'est une "semence maligne" qui fut semée en Adam. Chez ses descendants, ce "coeur mauvais" se trouve en concurrence avec la Loi et il la fait oublier (III,22). Ce "coeur mauvais" en Adam et en ses descendants est très proche du "mahshwâtâ" "mauvaises pensées" (ligne 9) ou yasrâ "penchant" (col. 333,420,424). Tout en sauvegardant la liberté humaine, l'auteur du LG veut en fait rendre le péché plus explicable.

Mais la différence entre le IV Esdras et le LG, c'est le rôle de Satan dans la chute d'Adam. Pour le LG, Satan a toute la responsabilité en face de la "naïveté" (shawrouthâ) de nos premiers parents, l'auteur du IV Esdras, lui en appelle à son expérience personnelle. Jamais, il ne fait intervenir Satan ou ses anges, sous forme de démons tentateurs. Dans tout son livre, il ne les mentionne même pas. Il veut trouver en nous-mêmes, et uniquement en nous, le vrai motif de notre impuissance en face du bien". (cf. L. VAGANAY, Le Problème escathologique dans le IVe Livre d'Esdras. Thèse de doctorat en Théologie présentée à la Faculté catholique de Lyon, Paris, 1906, in - 8°, p. 48 ; cf. aussi l'Apocalypse Syriaque de Baruch, -SC, 144-, trad. P. BOGAERT, Paris, 1969, p. 401-409).

...

533/534

L'Evangile selon Philippe, sent. 61 illustre ce combat de l'homme : "Et personne ne pourra leur échapper (aux esprits impurs), lorsqu'ils le tiennent, à moins qu'il ne reçoive une puissance d'homme et de femme, c'est-à-dire (celle) du fiancé et de la fiancée". Cela rejoint la pensée du LG, à propos du dernier combat qu'engagent les passions contre l'homme qui atteint le mur de la cité céleste, c'est-à-dire la patrie des parfaits ; pour cette bataille, il faut avoir retrouvé l'unité de l'homme parfait qui n'avait ni désirs, ni penchants. Ce combat donc est un combat pour la liberté (sent. 110), cf. J. E. MENARD, L'Evangile selon Philippe, Paris, 1967, p. 24,131,153,154-155.

541/542

"Les soucis, le travail et l'état conjugal".

Les trois choses qui empêchent les justes d'être parfaits sont : les soucis, le travail et l'état conjugal. Nous trouvons de cela une ressemblance dans les Homélies pseudo-clémentines : "S'approchant donc (Satan) déclara : "Tous les royaumes du monde présent me sont soumis, et encore l'or et l'argent et toute la volupté de ce monde sont sous mon pouvoir..." (8,21, éd. B. REHM, - GCS, 42-, 1953). Cette position envers le mariage ayant pu être exagérée par quelques disciples, fut condamnée (à notre avis) par le concile de Gangre (vers 340), le premier canon dit : "Si quelqu'un méprise l'état du mariage, s'il méprise et blâme la femme vivant avec son mari, d'ailleurs chrétienne et pieuse, comme ne pouvant pas entrer dans le royaume (de Dieu), qu'il soit anathème" (C. J. HEFELE, Histoire des conciles, Paris, 1907, livre VI, p. 1029-1045).

...

543/544

Dans ces pages, l'auteur expose sa pensée sur la différence entre les parfaits et les justes ; car, "même si les justes arrivent à vaincre le mal et à surpasser le péché et à purifier leur coeur..." (col. 541), ils ne sont pas encore des parfaits, il leur manque les trois caractéristiques essentielles à la perfection : l'apatheia, l'absence de travail et le célibat. Par conséquent, notre auteur ne met pas l'accent sur la connaissance mais sur le retour à l'état primitif d'Adam. C'est là toute sa différence avec les écrits gnostiques, comme par exemple avec le Livre de Thomas l'Athlète (NH, II,7) : "If, now, you desire to become perfect, you shall observe these things ; if not, your name is "Ignorent" (140,11-12, The Nag Hammadi Library in English, San Francisco, 1977,p. 190). Car les ignorants sont attirés par "l'illusion de la vérité" (ligne 21), ils sont assimilés aux "bêtes" du royaume périssable, (ligne 36) ils sont privés du Royaume (de Dieu), car ils aiment la douceur du feu, ils sont les serviteurs de la mort et se ruent sur les oeuvres de la corruption (p. 141, 30-31). Le LG met l'accent sur la miséricorde du Seigneur pour les justes, et ThAth fulmine des anathèmes contre les "ignorants" (p. 143-144). Vers la fin, ThAth fait dire à Jésus : "Woe to you, for you did not receive the doctrine, and those who are -ignorant-, will labor at preaching -instead of you-, and -you- are rushing into -profligacy. Yet there are some who have been-sent down to -rescue all those whom- you killed daily (p. 145) in order that they might rise from death". Cette teinte polémique se retrouvera à la fin du LG, toutefois moins virulente, où les fils de la foi persécutent et tuent les parfaits (col. 869 et suiv.).

...

551/552

Dans le § 10, nous voyons l'importance qu'accorde l'auteur au corps, dans la prière (cf. comt. 347/348). Signalons toutefois que le LG considère (contre le montanisme et le manichéisme) que le corps est créé par Dieu, de même que la division des sexes précède le péché. L'auteur admet le salut et la résurrection du corps (cf. IRENEE, Adv. Haer., I,27,3, -PG, 7-, 689 ; éd. W. Harvey, t. 1, Cantorbery, 1857, p. 218). Ensemble, le corps et l'âme seront sauvés (col. 253,256,264,265,293,384,836,904) ; cette même idée se trouve chez IRENEE (Adv. Haer., II, 33,3,832 ; t. 1, p. 379). Cependant cette notion dans le LG reste complexe, car il faut que le corps meure pour être avec le Seigneur (col. 852,904,905,908). Il est inutile de citer tous les endroits, où l'auteur insiste sur le rôle de l'ascèse corporelle dans les privations et la prière, la 29e homélie s'intitule : "Sur la maîtrise du corps". Le LG semble toutefois, loin de l'ascèse des anachorètes et de leur fantaisie, l'impression que nous avons, est qu'il enseigne la maîtrise du corps, mais lorsque celle-ci est réalisée, il reprend à son compte le conseil de Paul à Timothée : "Prends un peu de vin à cause de tes douleurs" (1 Tm 3,8, col. 904-905,908), cf. D. GORCE, art. Corps, in DS, vol. II2, 1953, col. 2338-2378.

555/556

Nous notons l'ajout olfactif que fait l'auteur sur la venue de l'Esprit-Saint. Dans Ac 2,1-4 il ya le bruit du vent qui remplit la maison,et le feu. Notre auteur de lui-même peut être, fait le lien entre le mot roûha,Esprit et rèhà, odeur. Dans le texte des Actes, il ya seulement deux éléments : l'ouïe et la vue. Or la deuxième partie du verset 2 (d'Ac 2) est ambigüe : "vint du ciel un bruit, tel que celui d'un violent coup de vent, qui remplit toute la maison où ils se tenaient". Est-ce le bruit qui remplit la

...

maison ?. Or, le v. 6 dit que le bruit se fit aussi entendre au dehors. Par conséquent, il est possible que notre auteur connaisse une version archaïque des Actes des Apôtres qui contenait un troisième élément relatant de l'odeur du parfum de l'Esprit Paraclet. Des traces de cette idée se trouvent dans la messe chaldéenne (jadis nestorienne), où le prêtre, avant l'Epiclèse, rapproche les mains de l'encensoir et dit : "Embaume Seigneur notre puanteur et notre décomposition par l'odeur agréable de la bonté de ton amour, et lave-nous des abcès du péché...". De toute façon, nous n'avons trouvé aucune allusion sur l'élément olfactif de la Pentecôte dans les études consacrées à ce passage des Actes 2,1-4 (cf. E. JACQUIER, Les Actes des Apôtres, Paris, 1926, p. 43-48). Il est possible aussi que l'auteur du LG ait emprunté cette idée à 2 Co 2,14-16, étant donné que le parallèle de Paul est pour les uns : une odeur de la mort qui conduit à la mort, pour les autres, une odeur qui, de la vie, conduit à la vie (v. 16).Pour le LG : La suavité de l'Esprit-Saint est opposée au péché et aux mauvais penchants (col. 556).

571/572

l. 15."Et si tout homme était capable d'entendre (la voix) de l'Esprit-Saint, Notre Seigneur même n'aurait pas eu besoin de se faire voir dans un corps comme un homme " (aplâ mâran methzê hoâ bapgâr akh barnâshâ). Il y a dans ce texte une légère teinte de docétisme, ceci peut-être ajouté à d'autres textes où le jeûne, la prière et l'ascèse du Christ sont décrits comme n'ayant qu'un aspect pédagogique et exemplaire, cf. par exemple col. 560 : "Or, Notre Seigneur n'avait aucun besoin (de prière) et il n'y avait aucun péché en lui", ou encore : "(Dieu) vivait sur la terre comme un étranger et comme un hôte, tant qu'il marchait et vivait comme un homme parmi les hommes" (col. 553) et "Souvent Notre Seigneur a fait cela devant ses disciples... il n'en avait pas besoin mais seulement pour

...

nous donner un exemple à imiter" (col. 551). "(Le Seigneur) leur avait (aux Apôtres) appris à jeûner et à lutter, par le jeûne de quarante jours contre Satan qui le tentait comme un homme" (col. 549). Akh dal barnâshâ.

Voyons d'abord l'usage étymologique du terme Ethhzi "apparaître", "se laisser voir". A part les trois citations que nous avons rapportées, ce terme ne vient qu'une seule autre fois, où il s'agit du Christ : "Le Seigneur est apparu dans un corps pour gagner le monde entier " (col. 204). Par ailleurs, nous avons vu la proximité du LG et de l'Epître aux Hébreux, où ce terme (φαίνω) vient deux fois à propos du Christ : "Le Christ s'est manifesté pour abolir le péché par son sacrifice" (Hb 9,26 ; cf. aussi v. 24). Par conséquent, le LG insistant sur l'effort personnel vers la perfection et le rôle de l'ascèse pour gravir les degrés, a frôlé un docétisme verbal comme beaucoup d'autres docteurs anciens. Par ailleurs, nous pensons que l'auteur se souciait peu des formulations christologiques qui devaient venir ultérieurement. L'auteur du LG se rapproche de Clément d'Alexandrie qui a des formules encore plus audacieuses ; par exemple que le Seigneur n'avait pas besoin de manger, il le faisait seulement à cause de ceux avec qui il vivait (Strom., VI,9,71 -PG, 9-, col. 292). Origène écrit de son côté, en mettant ces paroles sur les lèvres du Christ : "A cause des faibles, j'ai été faible ; à cause de ceux qui ont faim, j'ai eu faim..." (Commentaire sur S. Matthieu 13,2, -PG, 13-, col. 1097), cf. L. VAGANAY, L'Evangile de Pierre, Paris, 1930, p. 118-122, et G. BARDY, Docétisme, in Catholicisme, t. 3, col. 931-933 - art. Docétisme, in DS, t. 3, col. 1461-1468. Sur le docétisme dans les écrits gnostiques, cf. J. E. MENARD, L'Evangile selon Philippe, sent. 23,26 et p. 143, ou L'Evangile de Vérité p. 31,5 ss à propos de la chair apparente, l'Evangile selon Thomas, p. 123. Cependant, une grande différence existe entre ces écrits et le LG, ce dernier déplace le thème de la reconnaissance sur la"route" (ourhâ) et non

...

sur la personne du Christ, comme c'est le cas dans l'EvPhil, sent. 34,56 ; EvVer p. 30,16), c'est-à-dire que pour le LG, la matière (le corps du Christ aussi) n'est pas opposée à l'esprit ontologiquement, elle est même l'instrument indispensable de l'avance du parfait (cf. comt. 347/348).

Vingt-et-unième homélie

583/584

L'arbre.

Le symbolisme de l'arbre de vie dans le LG a trois significations :

1) L'arbre de la connaissance du bien et du mal, par laquelle Adam et Eve transgressèrent la loi (col. 337, 585,605,757,760). Cet arbre, c'est Satan (col. 585) ou le mal en général (col. 585) ou la transgression de la loi (col. 793).

2) L'arbre de vie, ou l'arbre bon ; c'est l'Esprit-Saint (col. 583,857), c'est l'arbre invisible du monde de la lumière (col. 589), c'est aussi Jésus Christ (col. 856), l'arbre de vie et ses fruits sont les fruits de l'Esprit (col. 589), c'est le ciel en général (col. 625), c'est l'arbre de la perfection (col. 756).

3) Un sens général de l'arbre emprunté aux paraboles du Christ (col. 29) ou l'arbre des défauts. Pour l'arracher complètement, il faut s'attaquer aux racines (col. 533).

Pour ces trois sens, l'auteur emploie toujours le singulier. Quant au pluriel, une fois il s'agit des arbres qui ont caché Adam après son péché (col. 625) et deux fois, des arbres du paradis spirituel que cueillent

...

ceux qui gardent les préceptes (col. 37).

Chez Aphraat, le symbolisme de l'arbre de vie est souvent lié à la théologie sacramentelle : au baptême et à l'Eucharistie (Dem., PS II,8.17 - 9.8 et 13). Pour Aphraat, l'huile de l'arbre de vie "rend parfaits les chrétiens, les prêtres, les rois et les prophètes" ; il ajoute aussi les infirmes et les pénitents (cf. E. J. MENARD, Baptism in the Demonstrations of Aphraates, Washington, 1945). C'est aussi le symbole de la vigne, le fruit, c'est le Christ, (Dem., XXIII). On trouve le même symbolisme chez Ephrem (Des hl. Ephraem Carmina Nisibena, éd. E. BECK, II, -CSCO, 240-241, Syr. 102-, p. 41).

Toutes ces images de vigne (karma), d'huile (meshhâ), et le rapport explicite entre l'arbre de vie et le Christ crucifié à l'Eucharistie, n'existent pas dans le LG ; par conséquent, il ne faudrait pas, sur cette question, chercher du côté syriaque du IVe siècle, mais avant cette période. (cf. R. MURRAY, Symbolism of Church and Kingdom, Cambridge, 1977, p. 95-130).

Les Odes de Salomon présentent un texte proche du LG (col. 37) : "Heureux, Seigneur, ceux qui sont plantés dans la terre, et pour lesquels il y a une place dans ton Paradis. Ils ont rejeté loin d'eux l'amertume des arbres, quand ils eurent été plantés dans ta terre (Ode XI, 15 et 18). Ce texte est intéressant, chaque plant représente un baptisé, le lieu, c'est le Paradis, celui qui plante, c'est le Seigneur. Notons l'opposition entre les arbres plantés dans le Paradis et les arbres amers qui sont au-dehors (cf. aussi EvVer, p. 36, 35-38 ; Clément d'Alexandrie, Strom., VI,I.4).

Le thème du Christ comme arbre de vie est fréquent. On peut citer JUSTIN, Dialogue avec Tryphon, 86,I ; TERTULLIEN, Contre les juifs, XIII,I, CLEMENT D'ALEXANDRIE,

...

Stromates, III,17,103,4 et V,11,72,2 ; ORIGENE, Commentaire sur Jean, XX,36,322 ; De Or., 27,10. Eusèbe assimile le chrétien planté dans le Paradis à l'arbre de vie, qui est le Christ, Com. Psalm., I,3 ; PG, XXIII,77. Notons que le caractère baptismal de l'arbre de vie dans le LG, n'est pas évident, pourtant ce caractère est très répandu dans la littérature Judéo-Chrétienne (J. DANIELOU, Les Symboles chrétiens primitifs, Paris, 1961, p. 33-48). C'est ce côté ecclésiologique qui marque l'un des points distinguant le Judéo-Christianisme de l'encratisme.

589/590

Nous pourrons rapprocher ce thème de la situation angélique perdue et de la nourriture céleste, avec l'Evangile selon Philippe : "Avant la venue du Christ, il n'y avait pas de pain dans le monde. De même, dans le Paradis où était Adam, il y avait beaucoup d'arbres pour la nourriture des animaux ; il n'y avait pas de blé, comme nourriture de l'homme. L'homme se nourrissait comme les animaux, mais lorsque le Christ, l'Homme parfait, vint, il apporta du pain du ciel, afin que l'homme se nourrit de la nourriture de l'homme" (sent. 15), cf. aussi sent. 119. Dans le LG, il est écrit : "Jésus Christ est l'arbre de vie qui n'est pas visible au yeux de la chair" (col. 589). Cette supériorité vint de ce que l'homme était "comme les anges" avant de devenir "comme les animaux". Ce vieux thème oriental a été repris par la gnose d'une façon particulière (cf. J. E. MENARD, L'Evangile selon Philippe, op. cit., p. 174 et 236 ; du même auteur, l'Evangile selon Philippe et la Gnose, RevScRel, 41 (1967) 305-317). Dans le Livre de Thomas l'Athlète (NH, codex II) p. 139, 1 et suiv. "(ceux d'en-haut) ... vivent de leurs seules racines et ce sont leurs fruits qui les nourrissent. Ces corps visibles, en revanche, se nourrissent des créatures qui leur ressemblent. C'est pourquoi les corps changent, mais ce qui change périra et ira à la perte, et dès lors n'aura plus d'espérance

...

de vie, car le corps est une bête" ; cf. aussi PLATON, Phédon 79 ab, Jean Cassien, Conférences, IV,5, EvTh, Log. 22). Cette doctrine sur l'Adam primordial qui était comme les anges, se retrouve chez les Mandéens (cf. E. S. DROWER, The Secret Adam, A Study of Nasorean Gnosis, Oxford, 1960, p. 21 et suiv. ; J. E. MENARD, L'Evangile selon Philippe, p. 140).

591/592

1. 1-5. Il y a les fruits de l'Esprit Saint et il y a aussi les préceptes durs. Pour l'auteur, la montée est appliquée aux vertus, toutes ne sont pas bonnes, et à cause de la nécessité pédagogique, le Christ ne les a pas révélées toutes. C'est pourquoi notre livre aurait pu être appelé "Le Livre du discernement des préceptes" (c'est d'ailleurs le thème de la première homélie). Nous retrouverons cette même idée dans l'Islam dans le thème de l'abrogation : al nasikh wal mansoukh. L'Islam admet que des versets révélés dans une certaine circonstance ont pu être contredits et abrogés par un autre verset, révélé ultérieurement; cf. IBN SALMA, al nasikh wal mansoukh, Le Caire, 1950.

601/602

Ligne 16 ss. Cette curieuse théorie des "ongles" et des "cheveux" est peut-être un simple exemple que l'auteur aurait pris pour démontrer que la fécondité des premiers hommes était possible. Il est aussi possible que cet exemple fasse allusion à une vieille idée platonicienne selon laquelle l'homme est un arbre renversé, un végétal, la preuve, c'est que les ongles et les cheveux sont une partie végétale dans l'homme qui continue à pousser et qu'on peut couper sans souffrir.

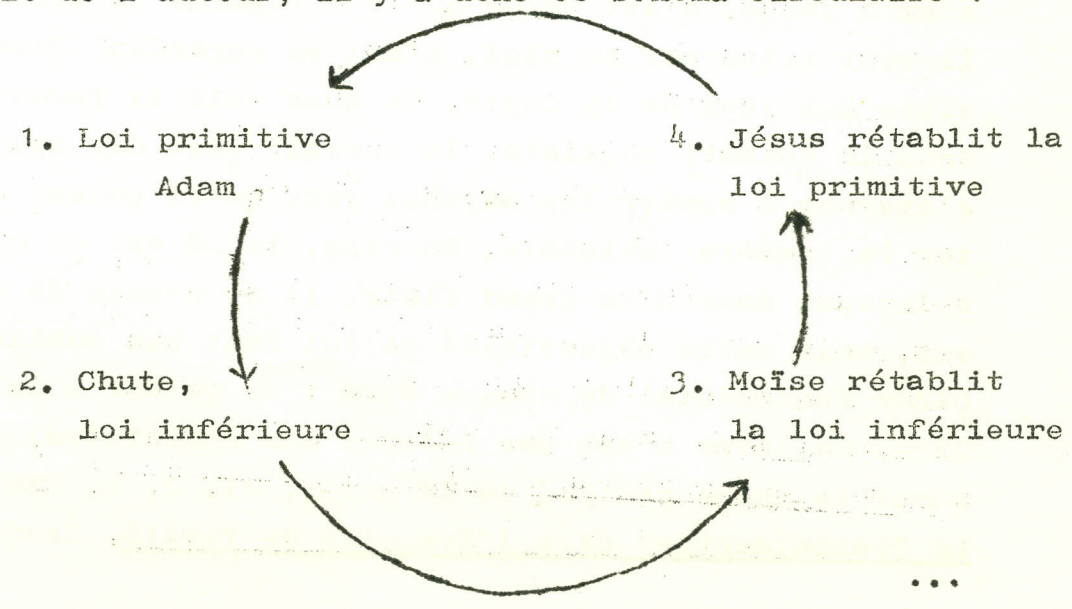
De toute façon, le LG essaie d'expliquer la condamnation du commerce charnel commune aux encratites et

...

aux gnostiques. Notre auteur ne peut pas être gnostique, car la chair pour lui n'est pas mauvaise, et la division des sexes précède le péché. Sur ce dernier point, cf. notre comt. 551/552 ; cf. aussi EvTh, log. 11,22,48,61,87,106. ThAth (NHC, II, p. 144) fait dire au Christ : "Malheur à vous qui aimez le commerce de la féminité et la sale cohabitation avec la femme. Et malheur à vous par les puissances de votre corps, celles-là vous tourmenteront... En effet, si le soleil ne se lève pas sur vos corps, ils pourriront et seront anéantis tout comme une plante ou l'herbe..." (p. 8-12 et 22-23).

605/606

1. 15. Nous avons préféré garder le mot "volonté" (sêwiânâ) au lieu de "Testament" (diâthêqê), le mot volonté ayant, pour l'auteur, un sens précis : par le Nouveau Testament, Jésus renouvelle la loi de Moïse et par la nouvelle volonté, il renouvelle la loi académique, celle que Dieu avait établie pour Adam avant de pécher. Après le péché, Dieu concéda à Adam une loi inférieure, lui permettant de posséder et de se marier, mais même, vis-à-vis de cette loi inférieure, les hommes n'ont pas été fidèles, alors Dieu leur envoya Moïse. Par conséquent, pour retrouver la première loi d'Adam, il a fallu attendre le Christ. Dans l'esprit de l'auteur, il y a donc ce schéma circulaire :



Ligne 18 ss. "L'esprit souffle où il veut". L'auteur en donne une interprétation difficile. Nous croyons pouvoir dire qu'il emploie le mot "esprit" dans le sens de l'Esprit-Saint qui habite les pneumatiques : il souffle où il veut, c'est-à-dire qu'il peut retourner à son lieu d'origine sans que le corps puisse l'en empêcher. Adam et Eve vivaient sur la terre par leur corps et ils étaient bien vivants, car on pouvait entendre leur voix (l. 23), mais ils étaient en réalité morts au monde. Plus haut (col. 597), l'auteur a répété le reproche qu'on pourrait faire aux parfaits : "Mais toi, tu manges, tu bois et tu parles", il leur répondra : "Ceux qui parlent ainsi sont morts au monde...". C'est-à-dire qu'Adam avant le péché vivait dans l'ordre : son corps était sur la terre animé par son âme (le souffle) et son Esprit (le souffle de Dieu) était auprès de Dieu en permanence et rien de mauvais n'était mélangé en lui.

607/608

l. 9 : "Ils tourneront leur regard vers le haut". Nous avons ici une opposition entre le visible et l'invisible, c'est dans la mystique de transformation qu'il faut chercher le sens profond de cette opposition. Pour le parfait, l'objet de son regard l'identifie à l'invisible. Si Adam a péché, c'est parce qu'il a regardé la terre. Si donc il veut retourner au ciel, c'est en regardant Dieu l'invisible aux yeux de la chair. Et pour voir la force du Christ dans la chambre nuptiale, le parfait doit dès maintenant s'exercer à monter les marches pour qu'il puisse supporter la lumière invisible. En cela, le LG est un maître spirituel doué d'un grand flair, il se soucie de chaque cas, mais cette objectivité ne lui fait pas oublier le problème fondamental de chaque être : le retour à la source : Dieu. Ce thème n'est pas réservé aux encratites, c'est aussi le thème central de la gnose, cf. J. E. MENARD, La "connaissance" dans l'Evangile de Vérité, RevScRel 41

...

(1967) 1-28 ; ID., La Sagesse et le logion 3 de l'Evangile selon Thomas dans Studia Patristica I (TU, 107), Berlin, 1970, p. 146-149.

611/612

"La terre est l'ombre de ce qui est invisible". Cette idée peut venir de l'Epître aux Hébreux (8,5 ou 10,1), mais dans la littérature gnostique, la réalité de la matière n'est qu'une projection rejetée de la vérité céleste. L'Hypostase des Archontes décrit la création de cette ombre : "Sophia, celle qu'on nomme Pistis, voulut créer quelque chose seule, sans son conjoint, et son oeuvre fut à la ressemblance du ciel. Il y a un voile entre ce qui est en haut et les Eons d'en-bas. Et une ombre exista en-dessous du voile. Et cette ombre devint matière. Et cette ombre fut jetée en un lieu, une région. Et ce qu'elle fit, fut une oeuvre dans la matière, semblable à un avorton. Il reçut forme d'après l'ombre..." (NH, Codex II,4, p. 94,5-16). L'auteur du LG est plus proche par cette idée des milieux gnostiques, car il distingue entre le ciel et le paradis terrestre. La chute d'Adam se fit, lorsque son esprit quitta le ciel pour habiter avec son corps dans le Paradis terrestre, abandonnant ainsi un paradis spirituel (col. 613) qui est l'original (tapnkhâ) du paradis terrestre qui n'est que l'ombre (col. 596,597,612,800).

613/614

Notons que dans tout le paragraphe 10, l'auteur exprime sa conception du péché : ce dernier n'est pas le moteur de la chute, mais sa conséquence ; ainsi, il sauve le problème de la liberté et de la responsabilité de Dieu. En effet, Adam et Eve, en un premier mouvement ne font que céder naïvement à la proposition de Satan, ils regardent la terre et voient les animaux s'accoupler ; l'homme croit que, s'il les imitait, il deviendrait comme Dieu et, sans

...

désir "effectif", il souhaite faire comme eux. Le deuxième mouvement est une intervention de Dieu, qui, voulant sauver malgré tout l'homme, consent à ce que la fécondité soit faite à la façon des animaux et rétablit une nouvelle "Loi" ou "nature" (namôsâ) bien inférieure à la première. Ainsi, l'homme en vivant honnêtement dans la vie conjugale, ne pèche plus vis-à-vis de la seconde loi, mais reste tout de même lointain vis-à-vis de la première. La raison de cette tendresse divine et de cette "faiblesse" de Dieu tient en ce que l'orgueil d'Adam ne venait que de sa naïveté. De toute façon, l'auteur semble ne pas faire plus cas du péché que de ses conséquences. Le salut a donc plus valeur d'exemple que de justification par la grâce (sans exclure totalement ce dernier aspect). Ainsi, l'auteur est très peu légaliste, il ne s'agit plus pour lui de péché, mais de "perfection" et des "degrés" de cette perfection.

617/618

1. 4 ss : "Le sel de la terre". L'auteur donne à ce texte de Mt 5,13 une interprétation liturgique intéressante : Les chrétiens sont ce par quoi la "terre" devient une offrande agréable à Dieu. Leur rôle est en quelque sorte de caractère sacerdotal. Par cette interprétation, le LG se range dans les courants paléo-testamentaires (Lv 2,13, Ez,43,24 ; II Rois 2,19-22) et judéo-chrétiens, car déjà Ephrem n'a plus le sens de ce caractère sacerdotal pour le sel, il l'interprète dans le sens de la mission universelle de l'Eglise, sel de la terre (EPHREM DE NISIBE, Hymne sur le Paradis, VI,21, -SC, 137-, trad. R. LAVENANT, Paris, 1968, p. 90). Et Saint Augustin ne songe plus qu'aux usages communs du sel (De Sermone Domini in monte, I,6,13-14, -P.L., XXXIV-, c. 1237), cf. A. Diognète, -SC, 34-, trad. H. I. MARROU, Paris, 1951, p. 147.

Signalons, en outre, cette image nouvelle "d'engrais" qui explique bien le texte de Mt 5,13, le sel

...

affadi ne peut plus servir, même pas pour le fumier (comme engrais). Les mauvais chrétiens ne peuvent servir à rien désormais. Leur rôle est d'offrir la terre à Dieu, chacun selon son "degré". Cette conscience profonde chez l'auteur déconseille au faible, et à celui qui n'est pas encore mûr, de s'engager dans la voie de la perfection, de peur qu'il ne recule et tombe encore plus bas que la justice, car en se considérant comme chrétien, il pourra faire plus de mal que de bien, comme le sel qu'on jetterait dans un champ (cf. Juges 9,45, Abimélek sème du sel sur une ville détruite pour signifier qu'elle sera stérile (pour toujours), cf. col. 188,452,456,461,469,513,516,721.

619/620

"L'humilité fut pesée...". Cette image du poids de l'humilité se trouve aussi dans les Actes syriaques de Thomas : "celle-ci (l'humilité) fut pesée avec tout le reste, et c'est elle qui pencha et emporta la victoire et prit la couronne" (P. BEIDJAN, Acta Martyrum et Sanctorum, t. III, Paris, 1892, p. 89).

625/626

§ 17. A propos de l'homme spirituel et de l'homme terrestre, Paul écrit : "Le premier homme, Adam, devint âme (ψυχή) vivante, le dernier Adam, esprit (πνεῦμα) vivifiant. Ce qui est le premier n'est pas le spirituel (πνευματικόν), mais le psychique (ψυχικόν), et ensuite le spirituel. Le premier Adam est terrestre, tiré de la terre ; le deuxième homme vient du ciel" (I Co 15,45-47).

Le LG écrit : "Donc Adam se joignit à la terre : le céleste (Shmayânâ) devint terrestre (tahtâyâ), le spirituel (rôhânâ) devint corporel (Pagrânâ), le souffle de vie (npheš hayé) devint l'appât de la mort (te^{c}math mautâ)".

...

Paul construit l'antithèse d'après Gn 2,7, il distingue l'âme (ψυχή) et l'esprit (πνεῦμα), et le spirituel et le psychique. Paul est sous l'influence du grec, car Gn 2,7 ne mentionne pas formellement le pneuma mais parle du souffle divin. Par ailleurs, Paul distingue deux créations : l'homme "psychique", et l'homme "céleste". Or, la logique qui ressort du texte du LG est totalement autre, pour lui il n'y a qu'une création : celle de l'homme céleste (shmayânâ), le souffle de vie, c'est l'Esprit-Saint, le corps existait, il est vrai, mais Adam était parmi les anges (col. 625,11). L'auteur ne semble pas être trop préoccupé par ce corps, et si l'homme devient terrestre (tahtâyâ), c'est dans le sens d'un rabaissement ou d'une chute (thet "bas", "en bas") : son esprit descend sur la terre. Donc le Christ ne fait que reprendre l'aspect d'Adam avant la chute et son incarnation n'est qu'une pédagogie mdhabrânoutha de retour à cet état primitif.

Pour revenir à la création d'Adam chez le LG, nous constatons aussi qu'il distingue (comme Paul) entre le noûs (nphesh hâyé), le souffle, et l'esprit (Rôha), le pneuma. Par conséquent, l'homme était parfait, au début, il ressemblait à la Trinité ayant le corps, l'âme et l'Esprit-Saint (col. 792) ; à cause de la chute, il perd l'Esprit-Saint et devient terrestre, animal (Akh haywâtha). La fécondité spirituelle a été remplacée par celle de la chair (col. 336,348,613), c'est pourquoi il ne pouvait plus cohabiter avec Dieu : "et il fut chassé du Paradis, mais Dieu a eu pitié de lui et lui a donné la grâce du "mélange" (ourbânâ d-rouhâ)" (cf. comt. 17/18 ss), pour pouvoir faire le bien jusqu'à ce que le Christ vienne et rende à l'homme l'Esprit Paraclet. Désormais, la barrière est tombée et l'homme peut en se libérant de ce qui a fait sa chute, c'est-à-dire le travail de la terre, les soucis et le mariage, retrouver à l'exemple du Christ sa condition primitive de Céleste (shmayânâ). Le LG s'inscrit donc plutôt dans des courants judaïsants, et judéo-chrétiens que du côté

...

hellénistique. Il refuse de considérer comme ceux-là, que l'âme de l'homme est créée, car Philon dans Quis rerum divinirarum heres (55-58), tout en s'appuyant sur des données bibliques, considère que la nature de l'âme est double ; elle est sang, mais dans sa partie supérieure, elle est Pneuma divin. Notre auteur dira plus loin : "Certains ont proposé qu'il y a dans l'homme un esprit créé, et ils considèrent le sang comme l'esprit de l'homme à la ressemblance des animaux, que cet (esprit) peut mourir et que l'âme sort vivante" (col. 785). Cette position à laquelle il s'attaque, se trouve aussi chez certains gnostiques, cf. par exemple, l'Apocalypse de Pierre (NH, C. VII,3)." For not every soul is of the truth, nor of immortality. For every soul of these ages has death assigned to it in our view, because it is always a slave, since it is created for its desires and their eternal destruction, in which they are and from which they are. They (the souls) love the creatures of the matter which came forth with them. But the immortal souls are not like these, O Peter. But indeed, as long as the hour is not yet come, (the immortal soul shall resemble a mortal one..." (Apocalypse of Peter, p. 76,12-31, The Nag Hammadi Library, San Francisco, 1977, p. 342).

Cette confusion, l'âme, l'esprit et le sang n'est pas une problématique du IVe siècle, mais plutôt celle du IIe ou du IIIe.

En effet, à deux reprises, Origène s'est rendu à Bousra en Arabie (vers 242 et 250) en tant que docteur. A la dernière fois, il a assisté à un synode de quatorze évêques pour défendre l'orthodoxie, certains évêques de la région, affirmaient, en effet, que l'âme s'endort avec le corps et cesse d'exister, puis elle se réveille à nouveau avec lui. Ces évêques "arabes" avaient le syriaque comme langue liturgique, et ils se soulevaient probablement contre les spéculations hellénistiques sur l'immortalité de l'âme, ils reflétaient ainsi leur milieu. Nous pensons donc que

...

pour l'Eglise syriaque, la grande mutation se situe au milieu du IIIe siècle, où le choix devait se faire entre l'Orient (c'est-à-dire l'Iran, le manichéisme, etc...) et l'Occident chrétien mais helléniste. Il est très probable que le LG soit le fils de cette période. (cf. J. QUASTEN, Initiation aux Pères de l'Eglise, Paris, 1957, vol. II, p. 79).

Cependant, Aphraat laisse entrevoir une idée qui ressemble à celle que critique le LG. Nous lisons dans la 4e Démonstration : "Quand les hommes meurent, leur esprit est enterré avec leur corps et ils n'ont plus de sens, et s'ils ont reçu une âme céleste (par le Baptême) cette âme s'en va vers le ciel, le lieu de sa nature (Dem. col. 293). Cette question n'a pas été très approfondie, mais nous pensons qu'il n'y a pas de rapport entre Aphraat et le LG (contre l'opinion de I. Hausherr," Quanam aetaté..., op. cit. p. 501), le LG, à notre avis, se fait plus l'écho de polémiques qui ressemblent à celles qu'a eues Origène.

629/630

La démonologie du LG présente un intérêt particulier, nous ne pourrons pas l'analyser en détail, mais nous essaierons de donner une ébauche en présentant ses orientations et en la rapprochant des doctrines des premiers siècles.

Signalons d'abord que du point de vue étymologique, l'auteur a quatre termes pour parler des démons :

1) Satan (sâtânâ), 97 fois ;
2) Le Malin (bîshâ), 55 fois (désignant le démon) ;
3) Le destructeur (mhablânâ), 2 fois ;
4) Les esprits mauvais (rôhé bîshâtha) ou les esprits impurs (rôhé tanpâthâ), 13 fois au pluriel et 1 fois au singulier.

...

Quant aux termes comme les "Principautés" et les "puissances", ils ne viennent que rarement et alors dans une citation de Paul.

D'abord, nous nous apercevons que l'auteur ne parle jamais des démons (bîshé), ni des Satans (Sâtané) ; en ce qui regarde les mauvais esprits, il ne semble pas les confondre avec Satan, ils sont devenus ses fils et se sont soumis à lui (col. 629,816).

Par ailleurs, tout en affirmant que Dieu n'a pas créé Satan (le mal), mais qu'il l'est devenu par son propre choix, il ne dit jamais qu'il a été un ange (mais un Fils de la droite : bar yamînâ). Il dit souvent qu'il a été chassé du ciel pour éviter "un mauvais exemple aux demeures du bien" (col. 700), et Dieu l'envoya sur la terre tout en sachant qu'il allait y faire du mal ; c'était pour lui donner l'occasion de se repentir (ibid.). On peut rapprocher cette conception d'une tradition développée dans le Judéo-Christianisme, et qui sera reçue de lui par les Pères : Papias, après avoir rappelé que la terre avait été confiée à des anges, dit : "Cet ordre angélique finit mal" et que "celui qui avait égaré tout l'univers fut jeté à terre avec ses anges (Fragments dans E. PREUSCHEN, Antilegomena, Giessen, 1905, p. 96). Ceci rejoint le texte du LG que nous avons cité. D'autres textes aussi montrent comment la terre est le domaine, ou la prison de Satan, "il a le pouvoir sur la création corporelle mais non sur les spirituels" (col. 704). Notre auteur dira plus loin : "La justice habite à la frontière du Mal et les justes en souffrent" (col. 753).

Cependant, le LG reste dans la ligne biblique et n'a pas les exhaustifs développements décrivant la chute, qu'on trouve dans les Démonstrations Apostoliques par exemple. De même, plus tard, chez Grégoire de Nysse (Catech., VI,5). Il reste cependant que le LG se rattache

...

plutôt aux courants judéo-chrétiens.

Quant aux esprits mauvais, on ne connaît pas leur origine, ils ont seulement été "souillés" par Satan et ils sont devenus des Satans, et désormais ils ne seront plus purifiés. Ils dominent l'homme "sans raison" (col. 161). L'Evangile laisse entendre cette doctrine au sujet des sept démons chassés de la pécheresse (Lc 8,2). Cette doctrine se retrouvera aussi dans l'Epître de Barnabé (XVI,7), dans les Homélies pseudo-clémentines (IX,10), chez Valentin (Strom., II,20,114).

Quant au domaine de Satan et des esprits mauvais, il est sur la terre jusque dans une certaine limite (col. 753) : le Seigneur allumera une Géhenne pour eux, plus dure encore que celle des humains, la leur sera éternelle (col. 629) mais en attendant, la terre et ses biens leur appartiennent. Le parfait, par conséquent, pour se débarrasser du Mal doit se débarrasser de la terre et mourir au monde. Toute installation et travail pour le parfait ne peuvent être que la tentation du Malin (col. 744).

Signalons encore un autre point commun entre le LG et les écrits judéo-chrétiens. Ces derniers parlent souvent de l'ascension de chaque âme, et des démons qui essayent de la retenir. Pour le LG, cela se passe dès cette vie, où l'homme doit devenir spirituel (roûhanayâ), habité totalement par l'Esprit Paraclet et vidé de tout mélange (ourbâna). Cette doctrine est à distinguer de celle de la traversée des sphères angéliques par l'âme, que l'on trouve dans l'Ascension d'Isaïe (trad. E. TISSERANT, Paris, 1909) et chez les Valentiniens (J. DANIELOU, Théologie du Judéo-Christianisme, Tournai, 1957, p. 150).

Le mal et la doctrine du mélange nous font remonter plus loin, jusqu'à Philon, où un texte nous intéresse. Il se trouve dans les Questiones in Exodum conservées en

...

arménien. Nous avons suivi la traduction de J. DANIELOU, art. Démon, dans DS, 1957, vol. III, col. 163 : "Dans toutes les âmes, au moment de leur naissance, pénètrent à la fois deux puissances, l'une bienfaisante et l'autre malfaisante. Si la première obtient le dessus, l'autre est rendue impuissante à accomplir ses fins. Mais si c'est la seconde, rien, ou presque rien ne peut être obtenu par l'autre" (I,23). La suite du texte adjoint une doctrine d'ordre cosmologique : le microcosme et le macrocosme. Le monde entier est fait du mélange des deux puissances. La puissance bienfaisante est assimilée au ciel, l'autre, à la terre.

Ce texte rappelle à bien des égards le LG, cependant le côté cosmologique n'est que sous-jacent chez notre auteur. Cf. aussi le Manuel de discipline de Qumrân, II ss. (trad. M. BURROWS, Les manuscrits de la Mer Morte, Paris, 1956). Ceci se retrouve aussi dans les écrits hermétiques (XVI,4 ; Corpus hermeticorum, éd. NOCK-FESTUGIERE, t. 2, p. 236), chez Athénagore (Legatio 26, -PG, 6-, 952).

Selon J. DANIELOU, (art. "Démon", art. cit.), ce dualisme cosmologique est étranger à la tradition juive. Par contre, il caractérise la pensée hellénistique, à l'époque de Philon. C'est lui que présente en particulier, Plutarque dans De Iside et Osiride (éd. DIDOT, Paris, 1840, t. 1, p. 45, cf. LG col. 164). Hermas développe la doctrine des deux esprits dans le sens du Manuel de discipline (cf. Préceptes, V,1,2-4 ; VI,2,5 ; XI,7-17). Seulement, on ne sait pas si chez Hermas, l'Esprit-Saint, qui est opposé à l'Esprit mauvais, est la troisième personne de la Trinité ou un synonyme de l'ange de justice. La question n'a pas été tranchée. Pour le LG, nous avons remarqué la différence entre la réception du Paraclet et le mélange de l'Esprit-Saint (comt. 17/18 ; 67/68).

...

Si le LG est centré sur le retour à la perfection primitive d'Adam. Le thème principal de cette montée, c'est le combat spirituel : de l'extérieur, les armées de Satan, et de l'intérieur, le péché (col. 536). Ce combat, que décrit l'auteur, n'est pas aussi développé que celui que nous expliquent les anachorètes du IVe siècle (cf. Vita Antonii -PG, 26-, col. 837-977, et Vies de Pacômes dans Vies coptes de Saint Pachôme et de ses premiers successeurs, par L. Th. LEFORT, Louvain, 1943. Cependant, un principe est souvent répété partout : Satan (et les esprits mauvais) ne peut pas combattre contre l'homme sans la permission de Dieu (col. 160-164). D'où l'importance du discernement des esprits que l'auteur appelle : "la voix de Dieu et la voix de Satan" (col. 373,781). (cf. A. et C. GUILLAUMONT, art. Démon. Dans la plus ancienne littérature monastique, in DS III, col. 189-212). La démonologie de notre auteur est donc particulière, et même s'il y a certains traits communs avec la tradition monastique ancienne, notre auteur reste trop succinct et plus archaïque que cette tradition, il est donc plus proche de la littérature judéo-chrétienne que de la littérature monastique.

Vingt-deuxième homélie

633/634

Cette homélie ne nous semble pas être à sa bonne place, car la distinction des lois se trouve au début de l'ouvrage (homélies 1-5). Par ailleurs, à la col. 657, l'auteur écrit : "Mais au bon endroit, nous expliquerons dans notre ouvrage (mêmrâ) ce qui regarde la charité des Pères". Or, il a traité ce sujet dans l'homélie 9, § 1-12. Par conséquent, nous pensons qu'à l'origine, cette homélie devait se trouver après la première ou après la seconde.

...

635/636

Texte obscur. L'auteur semble dire que pour discerner l'essentiel des règles de la justice, il suffit d'ouvrir l'Ecriture, car "de même qu'il est important de discerner les aliments, ce l'est aussi pour les livres, que le scribe nous fait lire" (col. 272), et même si cela n'est pas possible, nous devrions regarder la vie de ce monde, car chacun instinctivement, lorsqu'il est victime de l'injustice, voit clairement, où est la justice.

641/642

1. 8. "Ainsi tu t'accables d'une blessure incurable". Est-ce une allusion à Mt 12,31, au blasphème contre l'Esprit qui est le seul péché qui ne peut être remis ? (cf. 1 Jn 5,16 ; Hb 6,4-6 ; 10,26-31). Car dans l'esprit de l'auteur, le chrétien qui n'accepte pas de reconnaître avec humilité son péché et sa blessure, empêche l'Esprit-Saint qui est en lui d'agir, et le mélange du péché sera plus fort que le mélange de l'Esprit (cf. notre commentaire 17/18 ; 67/68 ; 787/788 ; 813/814).

643/644

Sur les juges, cf. comt. 103/104. Quant aux présents et aux pots-de-vin qu'on offrait aux juges, un texte rabbinique, La Mekhilta sur l'Exode, rapporte : "Celui qui accepte de l'argent pour fausser un jugement, ne sortira pas de ce siècle, sans être privé de la lumière de ses yeux" (158,8, p. 328, dans J. BONSIRVEN, Textes rabbiniques, Rome, 1955, p. 36). Dans un autre texte, le Bekorot, il est dit : "Si on se fait payer pour porter un jugement, ces jugements sont nuls" (ibid., p. 606), cf. aussi p. 43, 169.

...

645/646

Les gens-d'armes (spoqlatré), ligne 22.

Les "spéculatores" (en latin) étaient au premier siècle de notre ère un groupe de soldats, ajoutés à quelque corps du prétoire, qui remplaçaient soit les gardes du corps, soit les coursiers (TACITE, Histoire, 1,25), soit des bourreaux. D'après Suétone (historien du IIe siècle) "speculator" veut dire : ordonnance attachée à la personne d'un général, chasseur, coursier, garde du corps (cité par E. BENOIT & H. GOELZER : Nouveau dictionnaire Latin-Français, Paris, 1892). Mais à partir du IIe siècle, le nom de "speculatores" n'est utilisé que rarement dans ce sens. Kmosko dans la note 7, col. 646, pense que ce mot était probablement familier à l'auteur à partir de l'Evangile (Mc 6,27 : "le roi (Hérode) envoya un garde (σπεκουλάτωρ) en lui ordonnant d'apporter la tête de Jean". Signalons que ce mot ne revient qu'une seule fois dans le Nouveau Testament.

659/660

Le Log. 105 de l'EvTh dit : "Jésus a dit : Celui qui connaîtra son père et sa mère, on l'appellera fils de prostituée". Le LG cite, comme ORIGENE, Contre Celse, I,28, une accusation que les juifs faisaient à propos du Christ et non au Christ, car certains ont essayé de rapprocher ce texte de Jn 8,41. Pour notre auteur, cette accusation entrait dans le genre de polémiques entre les juifs et les Apôtres, il écrit : "Et même les Apôtres n'ont pas pu les débarrasser de leur haine, ils se sont (contentés) d'écrire..." (ligne 8-10), c'est-à-dire que l'auteur fait allusion à un écrit apostolique. J. E. MENARD, L'Evangile selon Thomas, Leiden, 1975, écrit : "Notre auteur prend le contrepied de l'anathème lancé par les juifs contre Jésus, dont on ne connaissait pas le père : La Vierge était pour eux une prostituée" (p. 204). Si le LG fait allusion à cet écrit de l'Apôtre Thomas cela

...

confirmerait que notre auteur a connu cet Evangile directement ou indirectement. Cependant une question reste incertaine : La condamnation brutale de la filiation et de l'union charnelle assimilant tout commerce sexuel, fût-il légitime, à une "fornication" ou à une "prostitution", est plus forte qu'un contrepied visant l'accusation des juifs. L'Evangile selon Thomas va plus loin que le LG et Origène, et comme le dit H. C. PUECH commentant ce logion : " Le Dit est, tout entier, fondé sur le contraste radical qui, se confondant avec celui de la Vie et de la Mort, oppose entre elles la parenté divine, l'origine céleste de Jésus et, d'autre part, son origine, sa parenté humaine et terrestre. Celle-ci est reniée, tout au moins détestée et repoussée". (En quête de la gnose, II, Paris, 1978, p. 246). Ce logion est à rapprocher du Log. 101 où la naissance véritable, c'est être engendré par la Mère divine et non seulement par la mère charnelle. Cette Mère véritable étant la roûha (cf. Actes de Thomas C. 27 et c. 50 ; APHRAAT, Démonstration, 10, -P. S., I-, col. 840, 10-12).

663/664

L'auteur insiste ici sur l'humilité (moukakhâ), la vulnérabilité, ou passiveté devant la violence (etthedh wa bla^{c}), la pauvreté (meskénoutha), le dénuement (sniqûthâ), et plus haut sur le dépouillement (msarqûtha), l'ascèse (^{c}enwâyouthâ), la sainteté (qaddishouthâ) (col. 285,609,841). Ce sont là les mots clefs de l'ascèse du LG qui signifient un renoncement effectif et corporel. Ceci va à l'encontre des marcionites qui défendaient la légitimité des possessions, c'est peut-être à eux que l'auteur fait allusion, lorsqu'il ironise sur ceux qui prétendent arriver à la perfection tout en ayant des jardins, des maisons et du bétail (col. 741-745), cf. aussi Des hl. Ephraem Hymnen Contra Haereses, éd. E. BECK, (CSCO, 169, -1957-, Syr. 76, p. 180 et CSCO, 170, Syr. 77, -1957-, p. 160).

...

665/666

"Goûter la mort" (ligne 6). Ce terme est assez fréquent dans le LG, il est souvent lié au péché d'Adam. Ce goût de la mort n'est pas simplement une anticipation de la mort réelle, c'est la vie terrestre elle-même, avec ses soucis, son travail et son union conjugale. Tout cela pour notre auteur a le goût de la mort (col. 713). C'est aussi connaître le mal et descendre sur la terre (col. 756), le goût de la mort est une première étape, la seconde étant la connaissance effective de la mort, c'est-à-dire la Géhenne (col. 753). Le goût de la mort, c'est aussi l'orgueil qui est comme un appât que jette Satan dans les oreilles (col. 337), c'est l'arbre de la connaissance du bien et du mal (col. 584). Le corps en a été la première victime (col. 856) et l'âme risque d'en être la seconde.

Sur les 26 fois où ce terme revient dans le LG, 20 fois il est en rapport avec la mort, 3 fois avec la vie et 3 fois avec le sens matériel de goûter. Par ailleurs, la mort est parfois synonyme de condamnation (col. 673,7).

Dans l'Evangile selon Thomas, "goûter la mort" revient 4 fois et les 4 fois, il s'agit de la mort (log. 1, 18,19,85), cf. aussi log. 111 : "et il ne verra ni mort ni peur", et log. 11,5 : "les vivants ne mourront pas". Le problème de la mort est un thème commun entre la gnose et le LG. Il est paradoxal de voir l'insistance d'un côté sur ce thème et de l'autre la recommandation aux parfaits de mourir au monde. Dans cette perspective, le sens de la première mort est synonyme de chute. Il y a une boucle circulaire :

Perfection ⟶ chute ⟶ abaissement du Christ et du disciple ⟶ Perfection.

...

Ceci explique le Log. 18 de Thomas : "... Parce que là où est le commencement, là sera la fin. Heureux celui qui se tiendra dans le commencement, il connaîtra la fin, et il ne goûtera pas la mort". Le LG fait dire au Seigneur qui reçoit le pécheur : "Voici mon fils qui était parti, il a goûté la mort et le voici revenu vivant". Ce goût de la mort peut donc s'interpréter positivement, c'est tout le sens de l'ascèse, la privation, bref la mort au monde, à la suite du Christ (col. 665). L'auteur décrira comment le parfait ne doit pas travailler, car ses membres corporels sont liés à la croix (col. 345,593,824,908). Cette privation va avec une préoccupation passionnée du Seigneur, il faut goûter à la nourriture véritable (col. 868). Déjà maintenant, le disciple peut goûter au repos (col. 408).

Cependant entre le LG et l'EvTh subsiste une grande différence, pour ce dernier le problème de la préexistence est posé, et même celui du temps ; goûter la mort dans ce contexte signifie l'avenir, la génération, la matière. Et ne pas goûter la mort n'est pas seulement l'apatheia comme chez les encratites, c'est revenir à l'androgynie primordiale (log. 114), à l'intemporel initial et final. L'homme est écrasé entre les tenailles de deux infinis, tout ce qui l'empêche de se projeter dans l'une ou l'autre, c'est goûter la mort.

Le LG a une perspective plus historique et moins individualiste, l'avant et l'après, sont encadrés par l'histoire de l'humanité ; le Christ est le vrai homme, le deuxième Adam, qui recrée l'homme nouveau par l'Eglise et l'Esprit-Saint. Ce qui concerne Jésus est appliqué au gnostique dans l'EvTh et il est réappliqué à Jésus dans le LG. De même, que la gnose étend la préexistence du Verbe au Spirituel, le LG étend la perfection au spirituel. Le LG sauvegarde la transcendance biblique, et malgré certaines terminologies floues ou non encore mûres, le LG peut être considéré comme orthodoxe.

...

Quant à l'expression "kiânâ mahê kôl dat^{c}em mautha", la nature qui donne la vie à tout et qui a goûté la mort, elle nous rappelle la querelle du Trisagion à Antioche (475? - 484), dont l'un des champions était Philoxène de Mabboug. Nous avons noté par ailleurs l'influence très probable du LG sur ce docteur de l'Eglise monophysite. Il est écrit dans les Mêmrê contre Habib, X, f. 110^{v}c : "Les Ecritures enseignent (shallemnan), les docteurs proclament et l'Eglise de Dieu s'écrie dans la doxologie (teshbouhtâ) : "Dieu immortel crucifié pour nous". En effet, à un moment donné, les adversaires de Philoxène prétendaient que la formule l'"immortel crucifié pour nous" venait d'être inventée ; Philoxène oppose l'antiquité de la tradition. Tandis que Sévère d'Antioche attestera l'origine antiochienne de l'addition et son caractère antinestorien (SEVERE, Homélies, 125, p. 248), E. SCHWARTZ écrit : "En soulignant le caractère antinestorien de l'"addition", Sévère ne fixait d'ailleurs pas une date limite à sa création. Ses partisans, dans la capitale de l'Empire, avaient même prétendu, vers 511, qu'elle était en usage à Antioche depuis l'époque de l'évêque Eustathe (+ av. 337)" (Publizistische Sammelungen zum acacianischen Schisma, -Abhandl. d. Bayer. Akad. d. Wiss., Philos.-hist., Abt. N.F., 10-, Munich, 1934, p. 242, note 1). A. DE HALLEUX dit aussi : "... Ce que l'on sait aujourd'hui de la première christologie d'Eustathe (...) s'accommoderait parfaitement de cette prétention, qui assignerait au Trisagion "monophysite" le caractère originel d'une profession de foi antiarienne" (Philoxène de Mabboug, Louvain, 1963, p. 35, note 30).

Si nous avons fait cette remarque, c'est pour souligner le côté "monophysite" qu'on pourrait voir dans la formule du LG : "Celui qui donne la vie a goûté la mort" ; par ailleurs, la piste d'Eustathe d'Antioche reste séduisante pour nous rapprocher de l'auteur du LG, mais nous laisson cela pour une autre occasion.

...

669/670

"Car cette loi ne permet pas d'imiter le mal que fait Dieu" (bîshâtha, au pluriel). Malgré le côté surprenant de cette phrase, nous pourrions comprendre le mot "bîshâthâ" dans le sens de malheurs ou épreuves, comme pour Job.

De toute façon, une phaséologie pareille ne peut être qu'archaïque, l'auteur ne semble pas être soucieux de l'interprétation que d'autre pourraient faire de ses mots.

En 375, Basile signale à propos des Apotactiques IIIe-IVe siècle) leur horreur du mariage et ajoute qu'à l'exemple de Marcion, ils regardaient la créature comme mauvaise et Dieu comme l'auteur du mal (Lettres, 199,47 -PG, 32-, col. 732).

675/676

Ce développement sur la loi du talion fait partie de la réaction de l'Evangile, mais dans la tradition ceci avait déjà commencé depuis longtemps. Le Targum d'après la Mekhilta de Rabbi Ismaël ajoute ceci : "Le prix d'un oeil pour un oeil, le prix d'une dent pour une dent, le prix d'une main pour une main, le prix d'un pied pour un pied etc..." (Targum du Pentateuque, t. II, Exode et Lévitique, trad. R. LE DEAUT, -SC, 256-, Paris, 1979, p. 179). Cet adoucissement de la loi du talion est conforme à la halakhah postérieure (Baba Qamma, 53b - 54a ; cf. Flavius Josèphe, Antiquités juives, IV, § 280, cf. aussi B. S. JACKSON " The Problem of Exod. XXI 22-25 (Jus Talionis)" Vetus Testamentum, 23 - 1973- 273-304 (= Essays in Jewish and Comparative Legal History, Leiden, 1975, 75-107). D'autres textes rabbiniques des deux premiers siècles rejettent aussi cette loi, cf. J. BONSIRVEN, Textes rabbiniques, Rome, 1955. Le par. 358 rejette cette loi,

...

au par. 302, on insiste sur la nécessité de la miséricorde, aux par. 322,339,1638,1932, comme dans le Targum la loi du Talion est remplacée par une compensation pécuniaire.

677/678

Sur les variantes de Mt 19,7 et Dt 24,1, cf. Homélies Clémentines, éd. B. REHM, -GCS, 42-, 1953, 3,54 ; Lettre de Ptolélénée à Flora II, 1-9 (apud EPIPHANE, Pan, 33,4) ; TERTULIEN, Adversus Marcionem, 4,34 ; CLEMENT D'ALEXANDRIE, Stromates, III, 6,47 et 6,49.

683/684

Ephrem dans le Commentaire du Diatessaron explique : "Les choses établies par Moïse" à cause de la dureté de coeur "du peuple, devraient être abrogées, parce que le peuple à la nuque raide avait été remplacé par un peuple qui aimait la foi d'Abraham (...). Tous les commandements de la loi qui furent introduits pour quelque motif, ont cessé, non pour que fut aboli l'ordre ancien, mais pour que fut affermi l'ordre nouveau" (XIV,18 -SC, 121-, Paris, 1966, p. 254), cf. notre commentaire 591/592.

Vingt-troisième homélie

693/694

La doctrine de la récapitulation (Anakephalaiôsis) dans le LG est exprimée par les dérivés du mot hadhthâ, nouveau : le Christ recrée les hommes en unifiant les deux Testaments (col. 464), il le fait en proposant des actes nouveaux (col. 580), car il a tout renouvelé (col. 593,701) sans rien laisser tomber de la Loi (col. 681). Cette rénovation se fait à la manière d'un artisan qui renouvelle tout par le feu (col. 717) ; ainsi le Christ est

...

à la fois le créateur et le créé, il est le nouvel Adam et il devient le premier né (col. 917).

On peut reconnaître la même perspective cosmique que dans Eph I,10. Mais il y a un problème étymologique, car les différents exégètes qui ont étudié cette question ne sont pas d'accord sur la signification exacte que Paul voulait donner à ce terme "anakephalaiôsis" (cf. J. DUPONT, Gnosis. La connaissance religieuse dans les Epîtres de St Paul, Louvain, 1949, p. 425, n. 2).

D'après le texte du LG, nous ne pouvons pas dire que l'auteur pense directement au sens étymologique du mot grec Kephale, parce qu'en syriaque le terme tête (rêshâ) recouvre de multiples significations comme : chef, supérieur, nouveau, commencement, etc...

Mais dans l'Epître aux Ephésiens, l'attention de notre auteur est souvent attirée vers les régions célestes. Si le Christ est venu, c'est pour nous ramener à la patrie (Athrâ), à la chambre nuptiale d'où est sorti Adam. Celui qui développera le premier cette doctrine de la récapitulation, c'est IRENEE de Lyon (cf. A. D'ALES, La doctrine de la récapitulation en Saint Irénée, RSR,6 -1916- 185-211 ; J. DANIELOU, Saint Irénée et les origines de la Théologie de l'histoire, RSR,34 -1947- 227-231). Pour lui, c'est une reprise, dans le Christ, de la totalité depuis l'origine ; il reprend son oeuvre entière depuis le commencement pour tout renouveler, restaurer et réorganiser dans le Fils incarné qui devient ainsi un second Adam (Adv. Haer., 3,18,1 ; 5,14,2 ; 5,21,2 ; 4,34,1). Cependant, Irénée a un autre thème qui n'existe pas dans le LG, c'est celui de la récapitulation de l'apostasie, de l'injustice, de la malice... (Adv. Haer., 5,29,2 ; 5,32,1). Ce thème fait apparaître des vues millénaristes chez Irénée, vues qui sont totalement absentes dans le LG.

...

Mais, si celles-ci sont absentes, le mouvement circulaire dessiné par la doctrine d'Irénée, ne l'est pas. Ce temps cyclique "n'est pas de type hellénique" (H. C. PUECH, En quête de la gnose, t. I. Paris, 1978, p. 16). Ce que le Christ réalise est stable et définitif, il est le bon artisan qui peut tellement bien réparer les vases brisés qu'ils sont meilleurs après qu'avant (LG col. 717). Le passé est l'ombre et la figure, l'amorce et l'annonce de l'avenir, cet avenir est l'accomplissement (col. 917). Ce dernier point reste faible chez notre auteur, pour sauver son principe du retour à l'état d'Adam avant sa chute et par là boucler, en un sens, le temps sur lui-même.

Ajoutons un point important : Adam était enfant et naïf, il a chuté par inexpérience ; le Christ (et tout disciple de la perfection) est adulte, il est restitué en Adam adulte mûr et accompli, le parfait sait maintenant. C'est pourquoi la chute d'Adam ne peut pas se renouveler. Le côté cosmologique et individuel sont très bien accordés. Ainsi, l'anakephalaiôsis pour le LG est un retour, une rénovation du genre humain, où le Christ est le premier né.

695/696

"Pourtant Dieu jusqu'à nos jours leur (aux juifs) demande d'obéir et ils ne le veulent pas" (ligne 12-14). L'allusion peut être faite à des apologies contre les juifs que l'auteur a connues de loin, sa conception de l'Ancien Testament et de l'histoire du peuple d'Israël est assez proche de celle de Justin dans son Dialogue avec Tryphon : pour Justin, la loi mosaïque était temporaire (ch. 9-47), le christianisme est la nouvelle loi universelle (ch. 49-108), c'est le Nouvel Israël, véritable peuple de Dieu (ch. 109-142). Mais le LG ne semble pas être en contact direct avec des juifs, ce problème ne semble pas le préoccuper beaucoup (cf. G. ARCHAMBAULT, Justin. Dialogue avec

...

Tryphon. Texte grec, traduction française, introduction, note et index -Textes et Documents 8,11-, 2 vol., Paris, 1909).

699/700

Sur la possibilité de la conversion du Démon, deux remarques s'imposent :

1) Même si ce thème dans le LG nous fait penser surtout à Origène, cependant leurs théories sont fondamentalement différentes. En effet, pour Origène, cette conversion s'inscrit dans la restauration universelle (l'"apokatastasis", où tous les pécheurs seront sauvés : les démons et Satan lui-même seront purifiés par le Logos (De Princ., I,6,1 ; Contre Celse, 8,72). Pour le LG, c'est le contraire : Satan a péché une première fois, il fut alors chassé du ciel (col. 700), mais à la venue du Christ, une occasion de se convertir lui reste possible et il ne la saisit pas, c'est pourquoi, tous les hommes pourront être sauvés mais "l'enfer que Dieu allumera pour lui durera pour les siècles des siècles" (col. 629).

2) Pour le point qui nous occupe, le LG lie la non-conversion du Démon à l'expérience intérieure de chacun. Le premier parfait qui subit ses tentations était Adam, le second, c'est le Christ. Par conséquent, la "montée des degrés" est dominée par un combat continuel contre le démon. En cela, le LG se situe pleinement du côté des Pères du désert. Notre auteur ne fait jamais de développements archontiques sur la chute de l'homme ou sur le commerce sexuel avec Eve que nous trouvons chez les gnostiques (EPIPH., Pan., 40,5,3 et 6,9 ; IRENEE, Adv. Haer., I,30, 7, p. 233,10-11 Harvey) et les manichéens (AL-NADIM, Fihrist, p. 91 Flügel). Si le commerce sexuel est un péché, c'est surtout la conséquence malheureuse de la chute où Adam a voulu imiter les animaux sur le conseil malicieux

...

de Satan (col. 336,348,613).

703/704

(§ 7) : A travers la conception de notre auteur, nous pouvons dégager deux remarques : premièrement, sa conception de la chute ne dépend pas uniquement du récit de la Genèse, ni des interprétations bibliques ; secondement, dans certains passages, nous sentons les traces du mythe de la chute des anges que nous avons dans Gn 6,1-4, mais qui sera repris par l'Apocalyptique juive, par les Apocryphes et par la gnose.

Notre auteur, tout en n'étant pas friand de récits mythiques, considère cependant au pied de la lettre les récits de la Genèse.

Nous ne pouvons pas savoir comment il considère Adam et Eve avant la chute, s'ils sont des "beneï Elohim" et quel était leur rapport avec Dieu ; sur cela, il reste très avare en explications. Parfois, l'impression est qu'il met en parallèle la chute de Satan et celle de l'homme ; il fait dire à Eve : "Le rebelle nous a donné un bon conseil, comme il est plus ancien que nous et plus âgé, il doit (en) savoir plus" (col. 609). Cette remarque nous conduit à supposer que notre auteur sous des influences sémitiques anciennes ne fait guère de distinction ontologique sur la nature, mais qu'il considère la condition matérielle humaine seulement comme une grâce accordée par Dieu pour que l'homme ait encore une chance de salut. Autrement dit, si cet état d'Adam descendu au niveau des bêtes n'est qu'une demi-condamnation, ce ne peut être le cas pour Satan, car celui-ci a péché délibérément alors qu'Adam a été la victime de sa propre naïveté. Cette idée pourrait avoir des racines dans le monde babylonien (cf. R. C. THOMPSON, The Devils and Evil Spirits of Babylonia, I, p. 89,103,190,192). Un autre indice intéressant est que notre auteur situe

...

Adam et Eve en deux paradis : le premier est le paradis spirituel (col. 37,329,596,613,709,741,760,764,804), il est aussi appelé le Paradis du Royaume (Pardaïsâ d-malkoûthâ) (col. 348,540). Le second, c'est le paradis de la terre, Adam a donc été d'abord dans un paradis spirituel, puis il est descendu dans le paradis terrestre (pardaïsâ arʿânâ) qui est l'ombre du céleste (col. 612), c'est la terre, d'où il a été pétri (col. 353), où il y a des jardins et des vergers. C'est le domaine de Satan. Cette conception est loin de l'interprétation habituelle de la chute, où Adam descend du Paradis dans la terre aride et maudite.

Par ailleurs, nous avons dans la littérature apocalyptique juive, dans les textes de Qumrân en particulier, l'idée des fils des anges. Le LG, même s'il ne parle pas des fils des anges ou des fils de Satan, parle de ce dernier toujours au singulier et des esprits mauvais au pluriel, en les appelant les "filles de Satan" (col. 629). Cette phrase est exceptionnelle dans l'ouvrage et ne suffit pas pour nous indiquer si cette filiation est conçue comme celle que nous trouvons en Islam à propos des Djinns à qui on attribue une certaine corporalité. IBN HAZM, par exemple en se référant à la sourate 18,50, dit que Satan appartient à la catégorie des djinns (Kital al façl fil milal wal-ahwa wal nihal, Le Caire, 1903, vol. IV, p. 34). Le Coran enseigne que Satan a une postérité, comprenant tous les esprits malfaisants et invisibles pour l'homme, qui sont des démons (Sourate 4,27 ; cf. aussi Sourate 7,12 ; 38,76 ; 55,15). Cf. aussi B. S. CHILDS, Myth and Reality in the Old Testament, Londres, 1960, p. 50-58 et p. 72 et suiv..

Malgré le peu de définitions qu'a notre auteur, il est curieusement proche d'une conception qu'on trouve dans l'Apocalypse d'Abraham, un écrit conservé en slavon :

1) Cet écrit ne s'intéresse pas à la chute des anges en premier lieu, mais il s'attarde sur le premier

...

couple enlacé dans le jardin d'Eden, qui pèche sous l'incitation du serpent (ch. 23).

2) Le séjour de Satan est la terre, c'est le lieu de son impureté, ceci se rapproche du LG qui conçoit la terre comme le lieu de Satan et sa frontière s'arrête devant le monde spirituel (cf. G. H. BOX, J. I. LANDSMANN, The Apocalypse of Abraham, Londres, 1918).

Signalons cependant deux idées différentes entre ces deux ouvrages :

1) l'élu (Abraham) selon l'Apocalypse d'Abraham occupera la place de l'ange déchu,

2) cette position découle d'une autre, selon laquelle le nombre des élus est déterminé. Cette idée n'a pas de traces dans le LG, mais au contraire, l'auteur insiste d'un côté, sur le salut universel, car les demeures du Père sont nombreuses (col. Jn 14,2) et pour la perfection aucune limite n'est imposée ; Dieu aurait souhaité que tous les hommes devinssent des parfaits (col. 736,737), "car à supposer que tous les hommes désirent quitter la terre et venir vers la perfection, Notre Seigneur ne les aurait pas privés de nourriture et de vêtement..," (col. 752). (cf. M. DELCOR, "Le mythe de la chute des anges et l'origine des géants comme explication du mal dans le monde dans l'apocalyptique juive. Histoire des traditions. RHR, CXC - 1, -1976- 3-53).

711/712

1. 15-16. "Je resterai trois jours au coeur de la terre". Dans ce passage, nous trouvons des traces de la doctrine judéo-chrétienne de la descente aux enfers. Le Christ ne s'humilie pas seulement en descendant du ciel sur la terre, mais de plus, il descend au coeur de la terre, au

...

séjour des morts (cf. L'Ascension d'Isaïe, X,8-10). Notre auteur, même s'il ne donne pas de détails sur cette descente aux enfers, considère le séjour du Christ dans l'enfer comme le signe de sa divinité ; ceci rappelle la question qui se trouve dans l'Evangile de Pierre : "As-tu prêché à ceux qui dorment ?" (41, trad. M. G. MARA, -SC, 201-, 1973, p. 59). Le LG explique : "pour que ceux qui croient en moi s'humilient jusqu'à la mort" (ligne 16-17), cf. aussi notre commentaire de la col. 441/442 sur les justes et les prophètes de l'Ancien Testament.

- Ligne 24. "Le Seigneur s'était humilié pour leur enseigner comment retourner à l'image première". Le langage ici frôle des conceptions gnostiques ou iraniennes, la mort du Christ est entendue comme un dépouillement qui sera suivi d'une régénération, comme un retour à l'état paradisiaque libre des emprises de la matière. Puis, il y a l'apatheïa que nous avons vue tout au long du livre. Pour cela l'élément de la connaissance de la gnose est atténué, c'est l'enseignement du Christ qui contient la vraie gnose ; le caractère ésotérique n'est pas un élément fondamental pour le LG, de même que le salut n'est pas réservé aux parfaits. Ce qui leur est particulier, c'est qu'ils savent le chemin du retour sans avoir besoin de la loi (même la nouvelle) pour les guider. Ils sont capables de voir la vraie direction. Le haut, le bas, la chute, la montée, la mort au monde, le retour (cf. notre commentaire sur les quatre dimensions, col. 91/92), ne sont donc qu'autant d'expressions qui recouvrent une réalité spirituelle. Faire taire en soi le tumultueux bruit des passions ouvre les yeux du coeur à la perception des préceptes, l'application de ces préceptes aboutit à les dépasser. Le rôle de la grâce semble ténu, sommes-nous en face d'un christianisme archaïque, où la notion de salut n'a pas encore beaucoup bougé, ou bien d'un christianisme loin des soucis des théologiens des "masses chrétiennes" comme Aphraat ou les Cappadociens ?. Il est intéressant de noter que notre auteur ne se soucie pas

...

beaucoup de ceux qui ne sont pas des justes, il en parle presque jamais. Sommes-nous condamnés devant un ouvrage aussi déconcertant que le LG à le ranger à tout prix dans la gnose ou dans l'encratisme ? et comment donc expliquer les passages importants, où l'auteur n'est ni encratite, ni gnostique ?. Nous pensons donc que le LG fait partie d'un courant syriaque particulier qui par la suite aura des influences différentes : au Ve siècle sur des auteurs monophysites comme Philoxène de Mabbug, et au VIIe et VIIIe siècles sur les mystiques nestoriens comme Isaac de Ninive (cf. E. KHALIFE-HACHEM, art. Isaac de Ninive, DS,7, 1969, col. 2041-2054 ; cf. aussi G. L. MARIOTT, "Isaac of Niniveh and the Writings of Macarius of Egypt", JTS,20 (1919), 345-347.

Vingt-quatrième homélie

713/714

- La 24e homélie est parmi les plus belles du LG, cependant elle représente quelques points qui ne convergent pas avec l'ensemble du style. Son style est moins répétitif qu'ailleurs, les phrases sont mieux construites, plus claires, des images nouvelles abondent : artisan, feu, forgeron, banquet. D'autres, par contre, sont totalement absentes comme herbe médicinale, médecin. Bref, cette homélie est plus proche de la discipline ecclésiastique de la pénitence que d'un rapport de pardon mutuel entre les membres d'une même confrérie.

- Le LG s'attaque ici à ceux qui pensent qu'il n'y a qu'une pénitence, celle qui précède le baptême. HERMAS (29,8) atténuait déjà une telle attitude, tout en pensant qu'il ne devrait y avoir dans la vie d'un chrétien qu'une seule pénitence (cf. S. GIET, Hermas et les pasteurs, Paris, 1963, p. 190-192). La même position fut adoptée par

...

Clément d'Alexandrie (Strom., 2,13,56-57,4 ; et Strom., 2,13,58-59). Origène avait une position plus dure, pour lui les péchés commis après le baptême d'eau ne peuvent obtenir leur rémission que par le baptême du sang (cf. G. BARDY, Origène. De la prière, Exhortation au martyre, Paris, 1931, ch. 30). Mais, par ailleurs, il énumère d'autres moyens pour le pardon, et il cite en plus du martyre : l'aumône, le pardon des offenses, la conversion d'un pécheur (selon Jacques 5,20), la charité (selon Luc 7,47). On trouve les mêmes idées chez Cyprien dans De opere et eleemosynis 2 ; 16 ; 18).

Nous pensons que le LG fait allusion dans ce passage au novatianisme, cette hérésie rigoriste du IIIe siècle qui subsista près de deux siècles (A. ALES, L'Edit de Calliste, Etude sur les origines de la pénitence chrétienne, Paris, 1914, p. 318-344). Les novatiens niaient la possibilité du pardon des péchés commis après le baptême. Cette secte se développa surtout en Occident, mais aussi en Orient après 261. Le LG se situe dans la ligne des auteurs orientaux, dont l'indulgence n'a jamais cédé la place au rigorisme. Par ailleurs, le style de sa critique contre "ceux qui disent qu'il n'y a pas de pardon après le baptême" n'est pas virulent, et il apparaît comme s'il citait des idées venues de loin (cf. J. E. MENARD, L'Evangile selon Philippe, Paris, 1967, p. 231).

Aphraat aussi (Dem. VII, col. 323) dit qu'il ne faut pas refuser la pénitence à ceux qui sont tombés. Cependant, cette question semble avoir préoccupé les Jacobites du Ve siècle (cf. la lettre de Jacques de Sarug à Jacques le supérieur du "monastère des âmes" cité par Kmosko introduction, p. XCII).

...

717/718

Le rôle des parfaits.

(Fin du § 1). Dans l'Evangile de Vérité, nous avons une longue description similaire sur le rôle des parfaits : "Affermissez le pied de ceux qui ont chancelé et tendez vos mains à ceux qui sont malades... Redressez ceux qui veulent se redresser, réveillez ceux qui dorment... Si la force est ainsi, elle devient plus forte" (p. 33,1-11). Ce rôle des parfaits dans le LG se borne au service spirituel, à la vie pneumatique (selon IRENEE, Adv. Haer., I,6,1 ; I,52,4, Harvey). Ce sont eux qui doivent engendrer les autres parfaits (comt. 35/36, cf. aussi Ext. Théod., LIV, -SC,23-, 170, 1-12, Sagnard). Les parfaits du LG ne doivent pas travailler, c'est le rôle des justes qui doivent à leur tour s'occuper des besoins matériels des parfaits (comt. 307/308). Il est très surprenant de constater que ces expressions et ce rôle attribués aux parfaits ne peuvent être que gnostiques, valentiniens ou manichéens, car nulle part ces parfaits du LG ne sont confondus avec la hiérarchie ecclésiastique. Par ailleurs, du point de vue doctrinal, le LG ne peut pas être classé d'une façon aussi marginale, ceci donc confirme notre hypothèse, à savoir que le LG est un peu à l'exemple de Clément d'Alexandrie, le représentant d'une certaine gnose chrétienne dans le monde syrien, cf. aussi J. E. MENARD, L'Evangile de Vérité, Leiden, 1972, p. 155.

719/720

Dieu est comparé ici à un forgeron avec le feu, le souffle et l'eau. Ces trois éléments correspondent aux trois vertus théologales : la foi, la vérité et la charité. Nous avons remarqué que l'auteur a remplacé l'espérance par la vérité (shrârâ), par ailleurs, le mot sawrâ, espérance, qui revient une douzaine de fois, n'est jamais employé dans le sens théologal. Dans la pensée du LG, les chrétiens ont

...

obtenu ce qu'était l'objet de l'espérance des anciens (col. 201,208,244,764), c'est-à-dire la paix entre le ciel et la terre. Le Christ a tracé le chemin que devait suivre Adam ; par conséquent, il n'y a plus à espérer, mais à connaître la vérité et à la suivre.

Dans sa pensée, le LG n'a pas suivi la conception paulinienne de la connaissance (gnosis), ou du moins, il en a une autre conception, plus judéo-chrétienne, et moins hellénistique que Paul. De toute façon, les spécialistes ne sont pas tous d'accord sur l'origine hellénistique des trois notions (cf. E. B. ALLO, Première Epître aux Corinthiens, Paris, 1934, p. 351-353 ; et J. DUPONT, Gnosis, la connaissance religieuse dans les Epîtres de Saint Paul, Louvain, 1949, p. 414).

Il est très intéressant de constater que le LG n'est pas le seul à avoir cette formule, Clément d'Alexandrie coordonne la foi (πίστις), la vérité (ἀλήθεια), et l'amour (ἀγάπη) (Strom., VII, 57,4). Par conséquent, ni Clément, ni le LG n'ont inventé cette formulation, ni "mêler de sa propre initiative la "gnose" (ἀλήθεια) à des données chrétiennes de la tradition", comme l'a affirmé E. B. ALLO, op. cit., p. 353.

J. DUPONT rattache la présence du terme vérité au sein des trois vertus, à un schéma judaïque. C'est à cause de circonstances bien précises et d'un conflit ouvert avec des conceptions judaïques que Paul a dû dégager avec force l'originalité de la religion nouvelle, en substituant le terme espérance à celui de vérité : "Il est remarquable, écrit J. DUPONT, que, dans la suite, lorsqu'il écrit les Epîtres de la Captivité, Paul soit revenu à l'appréciation judaïque des valeurs de connaissance religieuse" (op. cit., p. 415). Le LG et Clément d'Alexandrie n'ont donc pas cité 1 Co 13,13 qui se situe dans un conflit contre

...

les gnostiques de Corinthe ; Paul, souvent ailleurs, présentera la "connaissance" comme un idéal de vie religieuse supérieure, non seulement à la foi, mais à la charité elle-même (1 Co 13,6 ; Ep 4,15 ; 5,9 ; 2 Th 2,10-13 ; 1 Tm 2,7 ; 3,15 ; 4,3 ; Tt 1,1). A. RESCH avait supposé que ces "trois" pouvaient être un "agraphon" "frappé" par Jésus (Agrapha 2. Aussercanonische Schriftfragmente, -TU, N.F. 15-, Leipzig, 1906, p. 156). Mais même si RESCH n'a pas pu le démontrer, nous pouvons considérer que le témoignage du LG est très éclairant par ses comparaisons :

Feu = Amour
Souffle ou Esprit = Vérité
Eau = Foi.

Malgré l'intérêt d'un plus grand développement que nécessiterait cette comparaison, nous ne pouvons le faire ici, et nous nous contentons de signaler que le couple Souffle = Vérité est tout à fait dans la ligne biblique et judaïque. Le Log. 82 de l'Evangile de Thomas dit : "Celui qui est près de moi est près du Feu, et celui qui est loin de moi est loin du Royaume". Cette idée pourrait se rapprocher de celle du forgeron qu'évoque le LG, à savoir que celui qui se rapproche de Jésus, est renouvelé par le feu. Le feu et le souffle sont dans l'EvPh, sent. 51 : "... Mais les vases de verre, s'ils se brisent, sont modelés à nouveau, car ils proviennent d'un souffle". C'est ce souffle qui fait prononcer à Adam des paroles supérieures aux Puissances (sent. 80). Enfin, ces trois éléments, l'eau, le feu et le souffle, sont groupés dans la sent. 109 : "De même que Jésus a rendu parfaite l'eau du baptême, ainsi a-t-il vidé la mort. C'est pourquoi, nous descendons, certes, dans l'eau, mais nous ne descendons pas dans la mort, pour ne pas être rejetés dans l'esprit du monde. Quand il souffle, il fait venir l'hiver, quand l'Esprit-Saint souffle, l'été vient" (J. E. MENARD, L'Evangile selon Philippe, Paris, 1967, p. 167, 199-200, 226).

...

- "Il nous conçoit (mhabel, litt. aussi il a les douleurs de l'enfantement) et il nous enfante (yâledh) et il nous rend le sceau (taw^{c}â)". Pour ce dernier mot, on peut aussi traduire : l'impression, l'image de jadis (Kmosko traduit : et nos intingit ut antiquitus). L'auteur reprend ici l'idée du vase que nous avons rencontrée plus haut. Le feu du baptême purifie la souillure (sâthâ) et l'impureté (shouhtâ). Il y a aussi une légère allusion au vêtement et à la teinture que nous trouvons dans EvPhil, sent. 54, à cause de la ligne 16 : "... même le signe de la croix que les prêtres lui ont donné, le maître du troupeau le lui effacera et il restera nu". Une double image est ici présente, d'un côté la laine blanche des brebis, et de l'autre, le signe marqué par le feu sur chaque brebis. L'auteur voulait par là évoquer à la fois l'eau du baptême et le feu qui régénère les vases et marque le troupeau d'un sceau indélébile. Notons enfin l'intéressant rapprochement entre la parabole des talents de Mt 25,29 et le signe (rûshmâ), l'auteur (ligne 11) distingue bien sceau (hthâmâ) et signe (rûshmâ). Le sceau, c'est le baptême, mais le signe (rûshmâ) n'est pas le baptême, mais simplement le rite de l'initiation chrétienne. Ce rite d'initiation, au IVe siècle était cependant considéré comme un sacrement ; le baptême suivait ultérieurement. Nous avons encore aujourd'hui des traces de cette distinction dans la messe chaldéenne, où le diacre marque la fin de la messe des catéchumènes en criant :

- que celui qui n'a pas reçu le baptême se retire ;
- que celui qui n'a pas reçu le signe (rûshmâ) de vie se retire ;
- que celui qui ne va pas le recevoir, se retire (c'est-à-dire maintenant).

Cette question a été amplement étudiée. Nous signalons seulement : E. BECK, "Le Baptême chez St Ephrem", OS, 1 (1956) 111-136 ; F. J. DOLGER, Excurs : "Die Salbung

...

vor der Taufe nach Ephräm der Syrer und nach Theodor von Mopsuestia", JAC 5 (1962) 17-22.

721/722

§ 4. A partir de ce paragraphe, le style est différent, ou plutôt il se rattache à un autre contexte, comme celui des Homélies 13 et 14, nous avons autant de répétitions et d'explications qui montrent une faiblesse de style et un archaïsme qui correspond au jugement de l'Avant-propos (col. 1). Par ailleurs, le propos du texte suivant n'a pas de rapport avec le titre de l'homélie et le sujet des paragraphes précédents, à savoir la pénitence.

D'après l'usage de termes comme "léger" pshîh, et shappîr meilleur, il nous semble qu'à partir du paragraphe 4, on pourrait mettre ce qui reste de l'homélie 24 après le § 20 de l'homélie 22, mais cette proposition reste délicate et hypothétique pour essayer d'arriver à une classification chronologique des homélies du LG.

729/730

A partir du paragraphe 8, c'est probablement la reprise du texte interrompu au paragraphe 4. En effet, le thème de la pénitence et du pardon réapparaît.

729/730

L. 13-15. "Quitter le corps est une chose et goûter la mort en est une autre". L'auteur fait ici écho à une pensée élaborée, qui va à l'encontre de la gnose. En effet, se purifier ne signifie pas pour l'âme se délivrer du corps, comme le pensent les gnostiques, mais d'une souillure interne qui a entaché l'homme entier. Originellement, les souillures, comme les vices, n'étant qu'extérieurs à l'homme, mourir au monde (cf. comt. 381/382), ce sera

...

abandonner tout ce qui est extérieur ou étranger à soi, isoler son moi pour retrouver la spontanéité primitive où l'homme vivait sur la terre dans son corps et au ciel dans son âme ; son Esprit (l'Esprit de Dieu habitant en lui) soufflait là où il voulait, c'est-à-dire vers le haut (comt. 605/606) et non comme le mélange du mal (comt. 17/18) et les passions l'entraînaient depuis la chute. Cette attitude nous paraît plus équilibrée et moins inacceptable que celle qui considérait le mal dans la matière et le cosmos comme une prison (cf. H. C. PUECH, En quête de la Gnose, Paris, 1978, t. 1, p. 76,204).

Notons aussi la subtile distinction que fait notre auteur entre "tu goûteras la mort" de Gn 2,17 et "Tu retourneras à la poussière" de Gn 3,19. Pour lui, la deuxième citation est interprétée simplement dans le contexte de la chute et non de la mort. Le retour d'Adam à la terre (poussière), c'est sa vie terrestre, la mort étant la condamnation finale.

Le Targum ajoute à Gn 3,19 : "Mais de la poussière tu es destiné à te lever pour rendre raison et compte de tout ce que tu auras fait" (Targum du Pentateuque, Neofiti, 1, éd. R. Le DEAUT, -SC, 245-, 1978, p. 96).

Vingt-cinquième homélie

733/734

Le titre de la 25e homélie "De la voix de Dieu et de Satan" sonne comme s'il venait d'un texte mystique platonicien ; nous pensons surtout aux Homélies sur le Cantique des Cantiques du Pseudo-Denys l'Aréopagite spécialement à la 6e et la 11e homélies (cf. PG, 44, col. 892 et 1000). Mais, la grande différence entre cette littérature mystique et le LG est que ce dernier, tout en évoquant quelques

...

grands thèmes mystiques, n'entre pas dans le détail de la vision. Le LG s'adresse surtout à des disciples qui ne savent rien, qui ont besoin d'apprendre à discerner les Ecritures, à se convaincre et à aimer les autres. La vision béatifique, même si elle est possible sur cette terre pour les parfaits, n'est décrite que peu à peu, à côté des recommandations nécessaires à chaque étape. Le style de l'ouvrage manque à cause de cela de séduction, et c'est peut-être la raison pour laquelle le LG est resté dans l'ombre si longtemps, il fait partie de ces littératures où tout le monde puise, sans qu'on ait l'idée de l'étudier pour lui-même.

- ligne 11-13 : "Satan le ligote à la terre, cependant cet homme pense qu'il est lié au ciel". Est-ce là une évocation du thème du miroir cher aux platoniciens comme à Plotin, Enn., IV,3,12,1-4. Notre auteur cependant ne retient pas seulement l'idée de la vision de l'apparence charnelle, mais il rejoint l'idée gnostique de la connaissance et de la reconnaissance. Satan dans sa ruse imite la voix de Dieu. Comment l'homme peut-il reconnaître le vrai du faux ?

Tout d'abord, les parfaits reconnaissent la voix de Dieu, car ils sont des brebis fidèles au Christ (col. 248), elles ne connaissent pas la voix de l'étranger (col. 329). Mais pour distinguer la voix de Dieu de la ruse de Satan, il faut connaître la Vérité (col. 373), en recevant le Paraclet (col. 384), car il y a trois voix : la voix de la perfection, la voix de la justice et la voix de Satan (col. 781). Le Chant de la Perle a exprimé cette reconnaissance avec plus de poésie, lorsque le Prince au cours de sa montée, déclare : "Subitement, dès que je le rencontrai, tel mon miroir, le (vêtement) resplendissant me ressembla. Tout entier, je le vis en moi-même tout entier, comme moi-même tout entier je me retrouvai en lui. Car deux, nous étions dans la division, mais un à nouveau

...

étions-nous dans une unique forme (l. 76-78; trad. J. E. MENARD, "Le chant de la Perle"; RevScRel 42 -1968- 24-38).

735/736

En lisant cette colonne, nous sommes tout de suite amenés à penser à l'encratisme, cette tendance qui a inhibé l'histoire religieuse pendant de nombreux siècles. Mais pour situer l'influence de l'encratisme sur le LG, rappelons-en quelques traits fondamentaux :

1) Le dualisme : suivant ce principe, on considère que la matière est mauvaise en elle-même et que par conséquent, elle est l'oeuvre d'un dieu mauvais.

2) Les conséquences en sont :
   a) l'interdiction du mariage et son usage même légitime ;
   b) l'abstinence la plus rigoureuse des "aliments forts" : de la viande et du vin.

Ces traits sont communs aux sectes gnostiques. Les hérésiologues désignent sous le nom d'encratisme une secte, dont on ignore l'importance numérique du dernier quart du IIe siècle à la fin du IVe. La paternité de cette secte est attribuée à Tatien, l'auteur du Diatessaron (cf. IRENEE, Adv. Haer., I,28, -PG, 7-, 690 ; G. BLOND, art. Encratisme, dans DS, vol. IV, 1960, col. 628-642).

Or, une étude attentive du LG révèle que son auteur tout en baignant dans une terminologie proche de l'encratisme, ne va pas jusqu'à l'extrémisme de Tatien, ni des autres représentants de cette tendance, comme les évangiles apocryphes et les écrits de Nag Hammadi.

...

Le LG est donc d'un encratisme très atténué, d'abord en acceptant l'Ancien Testament et, par conséquent, en échappant au dualisme et à la position anti-historique des gnostiques. Ensuite, il ne considère pas la matière comme mauvaise en soi, mais qu'elle a été minée par le mal. Adam avait un corps avant le péché, la différence des sexes existait aussi. Il admet donc -contre les encratites- le premier précepte : "croissez et multipliez-vous" (Gn, 27-28 ; 2,24). Ce qui est mauvais, c'est la passion sexuelle que le Malin a semée dans l'homme, cette tendance a toujours existé dans la Bible, cf. par ex., le Livre de Tobie : "Et maintenant, ce n'est pas par plaisir que je cherche en prenant ma soeur" (8,7). Cette question reste encore sans solution, surtout en ce qui regarde l'Eglise syrienne des quatre premiers siècles (cf. J. GRIBOMONT, "Le monachisme au sein de l'Eglise en Syrie et en Cappadoce", -Studia Monastica, 7- Monserrat, 1965, p. 7-24. Cet article nous semble beaucoup plus crédible que les positions de A. VOOBUS dans son livre History of Asceticism in the Syrian Orient vol. 1, (CSCO, 184, Subs. 14), Louvain, 1958 ; cf. aussi A. GUILLAUMONT, Monachisme et éthique judéo-chrétienne, dans Judéo-Christianisme (Mélanges Daniélou, Paris, (1972), 199-218 ; ID., Philon et les origines du monachisme, dans Colloque CNRS, Philon d'Alexandrie, Lyon, 1966, p. 361-373 ; ID., A propos du Célibat des Esséniens, Hommages à A. Dupont - Sommer, Paris, 1971, p. 395-414 ; S. P. BROCK, "Early Syrian Asceticism", Numen, XX,1, (1973) 1-19.

De toutes ces études, nous pouvons conclure que l'Eglise syriaque des premiers siècles n'était pas aussi anti-féministe que l'on pourrait le croire. APHRAAT, Dem., XVIII,836) mentionne le mariage parmi les biens que Dieu a créés, Ephrem déclare que le mariage, la famille et les biens sont légitimes parallèlement à la virginité et à l'abstinence dans le mariage (Des hl. Ephraem Hymnen contra Haereses, éd. E. BECK, -CSCO, 169, Syr. 76-, 1957, p. 179-180 ; et encore plus clairement dans Hymnen de Virginitate,

...

éd. E. BECK, -CSCO, 223, Syr. 94-, 1962, p. 20). Le LG a la même tendance en considérant la légitimité du mariage comme une grâce divine, lorsqu'il dit : "(Dieu) nous a permis de le faire sans péchés, si nous sommes des justes" (col. 737,1). Mais, comme l'auteur parle surtout à des disciples de la perfection, il est évident qu'il met l'accent sur la virginité. Cependant certaines positions restent incertaines, ou du moins en tant qu'ascète, l'auteur a hérité de la passion de "la chambre nuptiale du Royaume des cieux" qui reste un thème commun entre Gnostiques, encratites et même orthodoxes. L'auteur du LG, à sa façon particulière, voit l'Eglise comme Ephrem et Aphraat, en tant qu'une étape dans l'histoire du salut, le but étant l'accomplissement final dans le Paradis.

C'est au IVe siècle que ces différentes positions vont se révéler et se contraster. Cette "insouciance" qui caractérise notre auteur peut être le fait qu'il n'a pas connu la hantise des définitions et la conscience aigüe de se distinguer des hérétiques. Ceci jouerait en faveur de la date proposée par Kmosko dans son édition du LG (PS, III, Introduction p. CL), c'est-à-dire autour de 320.

739/740

Considérer Eve comme la fille d'Adam va à l'encontre des textes gnostiques. L'Hypostase des Archontes par exemple fait dire à Adam lorsqu'il a vu Eve : "Tu es celle qui m'a donné la vie ; on t'appellera la Mère des vivants ; car elle est ma mère, elle est la sage femme, et la femme, et celle qui a enfanté" (NH, CII, 4, p. 89,14-17). Cette contradiction vient des mythes gnostiques. Pour comprendre la notion de la mère des vivants, voir par ex. Allogène (NH, C XI,3), p. 45-69, et l'analyse de H. C. PUECH, En quête de la gnose, Paris (1978) t. I, p. 271-294. Ce travail date de 1936 avant la découverte des codex de

...

Nag Hammadi. Sur ce thème, cf. J. E. MENARD, L'Evangile selon Philippe, Paris, 1967, p. 136,158,178,197-198,203. Par conéquent, nous n'avons pas dans le LG de traces des légendes barbélognostiques et séthiennes sur l'origine du mal dans le monde selon lesquelles un Archonte (ou Dieu) aurait eu avec Eve des rapports sexuels. Selon les gnostiques, de cette souillure naquirent les deux races, la bonne et la mauvaise (cf. l'Ecrit sans titre du Codex II, p. 102,33 - 104,12, dans The Nag Hammadi Library, San Francisco, 1977, p. 164-165). Pour les gnostiques, l'adultère est venu à cause de la séparation d'Eve d'Adam (EvPhil, sent. 71,78 ; EvTh, Log. 114). Pour le LG, le péché vient du désir déréglé qui est allé à l'encontre des projets de Dieu. Le LG ne donne aucune explication mythologique comme le font les écrits gnostiques.

741/742

L'entrée au Paradis perdu par Adam commence dès cette vie. Il faut que le disciple dirige peu à peu ses pensées vers le haut, comme un bon commerçant (col. 144). Ceci exige un réel effort de la part du corps, d'abord de conviction et ensuite de participation, car lui aussi il aura sa part de gloire (col. 264). Cependant, le disciple ne doit pas se faire d'illusion, il n'y arrivera pas sans souffrances et sans la croix, car le "souffle de vie" qui animait Adam ne sera donné qu'à la fin de la remontée (col. 540), en attendant, deux ennemis le guettent : ses passions intérieures, autrement dit, le mélange du mal (ourbânâ d-rouhâ, cf. comt. 17/18 ss.) et les attaques de Satan, de plus en plus rusé, car plus l'homme monte, plus il échappe à son domaine limité au firmament (col. 741).

...

745/746

"Comment peux-tu dire, que le parfait ou le juste, c'est celui qui n'adresse pas la parole aux hommes oisifs et incapables (sriqê et ta^{c}iê) ?. Ce dernier mot peut signifier aussi un vagabond. Il s'agit peut-être d'une polémique contre ceux qui reprochaient aux parfaits d'être des vagabonds oisifs et des parasites. Ce reproche pouvait venir des milieux ascétiques eux-mêmes, qui s'appuyaient sur les phrases de Paul (1 Co 4,12 ; 9,6 ; 2 Th 3,10-12, cf. notre comt. 35/36) ou bien de l'Eglise hiérarchique. Le concile de Gangres (autour de 341) reproche aux disciples d'Eustathe de vivre aux crochets des communautés, et de se servir des offrandes sans l'agrément de l'évêque (canon 7, cf. C. J. HEFELE, Histoire des conciles, Paris, 1907, t. VI, p. 1029-1045). Isaac d'Antioche (Ve siècle) a, à l'égard de l'agriculture, des possessions et de l'administration, la même position, cf. Hom., 14 (sur le jeûne), Opera, éd. G. BICKELL, Giessen, t. 1, 1873, p. 288.

751/752

En principe, lorsque l'homme atteint la perfection, il est déjà comme ressuscité ; il est régénéré comme le Christ n'a jamais cessé d'être (col. 344,369). Il faut dire que l'auteur joue dans le sens du terme ressusciter : qâm, qui veut dire être debout constamment devant Dieu (col. 348,821,868). Il s'agit donc pour lui d'une résurrection spirituelle comparable à celle qu'on trouve dans l'Evangile selon Philippe, sent. 4,21,23,63,67,90,101,107, ou dans les milieux valentiniens et dans le Traité sur la résurrection (L'Epître à Rhéginos -NH, C 1,4- ; cf. J. E. MENARD, La notion de Resurrection dans l'Epître à Rhéginos, Proceedings of the International Colloquium on Gnosticism, Stockholm, 1977, p. 123-131). Cette épître est intéressante, car elle tente la synthèse de deux courants : le courant judéo-chrétien, ou encore iranien, d'une

...

résurrection de l'homme entier, et du courant grec, d'une survie unique de l'esprit (cf. The Nag Hammadi Library, San Francisco, 1977, p. 50-53).

Dans le LG, ces deux courants sont présents, dans le passage que nous commentons. La résurrection semble spirituelle, possible déjà sur terre. Mais dans d'autres passages, plus nombreux, la résurrection du corps, après la mort, ne laisse aucun doute (cf. col. 253,265,301). Il y a cependant un passage où la résurrection du corps semble possible dès cette vie, car en parlant des hommes qui ont combattu leur corps et ses désirs, l'auteur écrit : "Et alors, Dieu ordonnera que ce désir soit enlevé du coeur, et la concupiscence du corps d'une manière totale, et alors (ces hommes) seront des saints comme les enfants... dans la pureté dans laquelle j'ai créé leur père..." (col. 341), et "Lorsque le parfait mourra à son corps, il sera avec Notre Seigneur" (col. 572), cf. aussi col. 729,852,905.

753/754

"Dieu aurait lui-même fait (pour les hommes) des tuniques, comme il l'a fait pour Adam et Eve" (ligne 2,3). Ce passage ne fait aucune allusion au vêtement spirituel ni à la mystique du vêtement et de l'identification, comme nous l'avons dans le "Chant de la Perle", ou dans l'Evangile selon Thomas (log. 37,47,78). Il rappelle la pensée de notre auteur sur l'apatheia. Le travail du parfait est de ne pas se soucier. Des traces semblables se trouvent dans les Odes de Salomon : "Comme l'oeuvre du paysan -est de tirer- la charrue, et l'oeuvre du pilote -de manoeuvrer- le mât, ainsi mon oeuvre est le chant du Seigneur dans ses louanges, mon industrie et ma tâche..." (Ode 16,1-2, LABOURT-BATIFFOL). Le travail répugne à notre auteur, son style est différent de celui d'Aphraat qui souvent emploie des comparaisons tirées de l'agriculture (Dem., XIV, 680,3-4 ; cf. aussi 609,23). Notons l'insistance sur la confiance du chrétien

...

dans ce texte : Dieu a fait des tuniques pour Adam et Eve, même après leur péché.

Vingt-sixième homélie

757/758

Ce paragraphe fait allusion à la col. 365, où le Christ, pour consoler Adam, a promis non le salut (comme dans le messianisme classique), mais la perfection à "ceux qui poursuivent la charité". A la col. 757 où il ne s'agit probablement pas d'une citation, mais d'une composition propre à l'auteur, noter l'absence de "et il dit" ou "comme il a dit"... ou de la particule "Lam" qui équivaut aux parenthèses en syriaque. C'est le même cas aussi pour le § 2.

763/764

La citation de ce Psaume rappelle la descente aux enfers (comt. 711/712) que nous avons vu et le rapport Ancien et Nouveau Testament. Notons cependant l'expression : "L'Esprit implora pour tous les hommes" (ligne 9). Est-ce une allusion à l'inspiration ? Il est possible que l'auteur ait une idée sur cette question. Parfois, il attribue au Christ des phrases dites par Paul. Mais nous n'avons pas plus d'indices pour répondre à cette question.

765/766

Dans l'Epître de Barnabé, nous avons cet agraphon : "Voici, je fais les choses dernières comme les premières" (6,12, trad. P. PRIGENT, -SC, 172-, 1971, p. 125). On retrouve cet agraphon dans la Didascalie syriaque (VI,8,15) sous une forme développée : "Je fais les choses premières comme les dernières, et les dernières comme les premières". Dans un contexte proche du LG, cf. aussi HIPPOLYTE,

...

Commentaire sur Daniel 4,37. RESCH pense que cet agraphon est le souvenir d'un Logion de Jésus qui n'a pas fait école (cf. A. RESCH, Agrapha, Aussercanonische Schriftfragmente -TU, N.F. 15-, 3-4, 1906, p. 167). Mais la question est restée sans solution. Nous pensons donc qu'une fois encore les chercheurs n'ont pas fait cas de l'apport précieux du LG, car dans l'Epître de Barnabé, le contexte est eschatologique , mais il ne s'agit pas seulement d'un midrash baptismal (comme le suggère P. PRIGENT dans la note 1 de la p. 125), c'est un thème judéo-chrétien gardé précieusement par le LG, où l'histoire du salut est comme une boucle, ou, plutôt, la chute et le salut sont comme un noeud dans le fil de l'histoire qui fut coupé par Adam et renoué par le Christ. Regardons le texte de l'auteur dans le § 5 de cette homélie :

- la bonne nouvelle de Jésus = la loi d'Adam AVANT la chute
- la justice de Moïse (et des prophètes) = la loi d'Adam APRES la chute.

Donc, la première loi (d'Adam) devient la dernière (de Jésus) et la dernière (de Jésus) devient la première (d'Adam).

Quant au dialogue entre Dieu et Adam (§ 1,2,3), nous avons là des traces dans les traditions anciennes de l'Islam qui considéraient Adam comme le premier prophète (cf. J. PEDERSEN, art. "Adam", in Encyclopédie de l'Islam, t. 1, 1960, p. 181-183). Cette notion se répandit dans l'Islam, certains extrémistes comme les mu^{c}tazilites affirmaient que Dieu n'a pas envoyé de prophètes ou n'a envoyé qu'Adam (cf. BAQILLANI, Al-Tamhîd, éd. KHODEIRI et ABU RIDA, Le Caire, 1949, p. 96-114). Selon ces traditions, Dieu montra à Adam toutes les générations des hommes avec leurs prophètes (cf. TABARI, Tafsîr, t. I, 156 ss., éd. BULAQ, et IBN AL-ATHIR, Kâmil, I,37, éd. TARNB). Ces traditions

...

étaient fréquentes chez les juifs (cf. Berêshit Rabba sur Gn III,8 ; Bemidbar Rabba sur Nb,VII,78) et les chrétiens (cf. C. BEZOLD, Das Arabisch-Athiopische Testamentum Adami, Giessen, 1906, p. 6-20).

Vingt-septième homélie

767/768

Nous avons préféré traduire le titre de cette 27e homélie (gaïsé) par "échelles" et non pas par "De agminibus" (des larrons), comme l'a proposé Kmosko. Car, d'après le contexte de toute l'homélie, il s'agit de tendre vers l'autre monde, en fait gaïsâ peut vouloir aussi dire "passerelle", "montée" et même dans le syriaque ancien le bord de la mer (cf. J. E. MANNA, Vocabulaire Chaldéen-Arabe, Mossoul, 1900, p. 98). Ce titre est vraisemblablement ajouté par l'éditeur syriaque qui a fait l'Avant-propos (col. 1-5). Souvent il prend les premières phase des homélies pour en faire le titre. Or, dans la première phase de cette homélie, il s'agit des hommes que Dieu envoie à ceux qui cherchent la perfection. Ils seraient dans ces cas comme des échelles ou des passerelles.

On pourrait aussi penser au passage qu'évoque le Log. 42 de l'Evangile selon Thomas : "Jésus a dit : Soyez passant". Dans ce cas, ce logion serait expliqué par la fin du premier paragraphe, où, après avoir été des disciples, les hommes qui cherchent la perfection, deviennent des adultes et vont à leur tour prêcher et annoncer l'Evangile dans les quatre coins du monde. Ils doivent alors "quitter leur ville vers d'autres pays" (col. 769), car ils sont devenus étrangers (nokhrâyé) (col. 132), cf. Le "Chant de la Perle", 23, MENARD. Comme pour Adam, la patrie de l'homme est au ciel (col. 592). La conséquence pratique de ce principe, c'est le mépris du monde et des

...

activités mondaines, "jeûner du (ou au) monde" (comt. 31/32), se consacrer à Dieu. Alors, tous les jours deviennent un sabbat spirituel. Cependant l'auteur met en garde les enfants qui ne peuvent pas se prendre en charge, ils doivent donc suivre les bons guides (col. 769,21-27).

771/772

Tout ce passage où l'auteur met Thècle et ses parents en parallèle avec le disciple et ses parents, pose quelques problèmes. Le style en syriaque est très mauvais. Kmosko ne nous semble pas avoir bien traduit l'idée essentielle de l'auteur. Notons d'abord le changement de style dans cette homélie, où l'auteur semble s'adresser à de très jeunes novices (ou à des catéchumènes) qui souffrent de conflits avec leurs parents. D'après le style aussi, il s'agirait peut-être d'adolescents.

Deuxièmement, l'auteur prend parti pour les parents qui se plaignent de leurs enfants "disciples de la perfection", en disant qu'ils seraient heureux de continuer à les nourrir, s'ils voyaient au moins une évolution dans le caractère difficile de leurs enfants. La question que nous nous posons est à propos du titre : "bnaï ᶜalma", "les fils du monde". S'agit-il de chrétiens laïques, ou bien de païens en contact étroit avec le Christianisme ? De toute façon, il semble que les "disciples" se vantaient d'avoir quitté leurs parents qui s'opposaient à leur vocation. Le maître a jugé opportun de clarifier les vrais motifs, il propose au disciple l'épreuve de retourner chez ses parents un an, ou un mois, ou, au moins, dix jours, pour mettre sa patience à l'épreuve (col. 773,1). Le nom de Thècle est le seul nom propre non biblique cité par notre auteur, mais, vu l'importance de Thècle dans l'Eglise primitive, cet indice ne peut pas nous avancer beaucoup dans la recherche de l'auteur du LG (cf. Acta Pauli et Theclae, n. 21, éd. R. A. LIPSIUS, dans Acta Apostolorum

...

apocrypha, t. 1, Leipzig, 1891, p. 249, ID, Die Apokryphen. Apostelgeschichten und Apostellegenden, Braunschweig, 1887, p. 424-467. Sur la vie de Thècle en syriaque, cf. F. NAU, "La version syriaque inédite des martyrs de Saint Pierre, Saint Paul et de Saint Luc", ROC, 3 (1898) 39-57.

Signalons simplement la ressemblance entre les Actes de Paul et de Thècle et le LG, surtout sur l'éloge de la virginité et de la continence. Cependant, le LG est moins rigoriste que le premier qui fait dire à Paul : "Il n'y a point de résurrection, si l'on ne reste pur" (XII). Ce texte est par conséquent plus encratite que le LG, il aurait été écrit entre 160 et 170, peut-être à Antioche de Pisidie, il n'est pas touché par la gnose et même il fait combattre par Paul, et par anticipation, les doctrines gnostiques (cf. E. AMANN, art. Apocryphes du Nouveau Testament, in, SDB,1, 1928, col. 494-495).

775/776

"Etre battu à cause de l'enseignement (ioulpânâ) et de l'humilité (makkikhouthâ)". Voilà encore un passage qui pose problème. S'agit-il de parents païens qui persécutaient leur fils à cause du Christianisme, ou bien s'agit-il de parents chrétiens s'opposant à sa vocation religieuse ? Le mot d'humilité serait alors synonyme de vie religieuse comme sainteté (qaddishoutha) ou perfection (gmiroûthâ).

Le texte suivant (l. 11-19) est aussi problématique ; nous pensons qu'il s'agit du disciple trop empressé d'aller prêcher et qui s'impatiente devant les réserves de son maître, il commence à douter des intentions de son maître, celui-ci s'en défend, il cite les différentes catégories de gens qui ont besoin d'enseignement : soi-même, les parents, les prêtres, les "enfants du pacte" (bnaï quiâmâ), les adolescents (ᶜlaïmê). L'auteur met ce

...

travail de prédication en rapport avec les six jours de la création (Gn 1). Le disciple de la perfection aspire, en effet, à participer avec Dieu à la nouvelle création entamée par Jésus et où Jésus est à la fois le Dieu et l'homme, il est la tête. Le disciple du Christ, en enseignant comme le Christ, "devient une nouvelle création" (ligne 16) et au septième jour il se repose dans l'éternelle félicité de la chambre nuptiale.

Le mot d'humilité (makkikhoûthâ) revient ici souvent, il pourrait être synonyme de connaissance, surtout lorsque l'auteur fait allusion aux perspectives de célébrité pour le disciple. Par ailleurs, nous savons la place de l'humilité dans la littérature ascétique ; elle était considérée comme la vraie connaissance (cf. comt. 125/126 ; ANTOINE, Lettres,4,11, éd. A. LOUF, Bellefontaine, 1976, p. 80-81).

777/778

L'image de la bête errante, liée à la terre, se trouve aussi dans l'Evangile selon Philippe : "Un âne tournant autour d'une meule fit cent milles en marchant. Lorsqu'on le détacha, il se trouva encore au même endroit" (sent. 52). L'âne ou la bête sont les symboles du corps (cf. G. BORNKAMM, Thomasakten, dans Neutestamentliche Apokryphen 3, II, p. 301) ou des psychiques égarés ; cf. Evangile selon Thomas, log. 3,87 ; Extraits de Théodote, 48,3 ; 50,1 ; 85,1. Il y a aussi peut-être une allusion à Samson, qui a perdu la sagesse de Dieu, et ayant suivi ses passions, fut attaché à une meule comme une bête de somme (Jg 16,21).

...

779/780

Etrange passage sur l'Eglise Catholique (qâthôliqî). Ce terme ne revient que deux fois ; et dans ce passage seulement, nous notons la différence dans l'orthographe, ce n'est peut-être qu'une faute de copiste.

De toute façon, ce terme est très important pour nous. Le premier à avoir employé ce terme pour désigner l'Eglise universelle, c'est Ignace d'Antioche (Smyr.,8,2 ; Martyre de St Polyarpe,I,1 ; XVI,2). Or, déjà dans les écrits d'Ignace, le sens de ce terme a glissé quelque peu. Dans le premier passage, il s'agit de l'Eglise universelle opposée aux Eglises particulières (IGNACE D'ANTIOCHE, Lettres, trad. T. CAMELOT, -SC, 10-, Paris, 1951, p. 162 n. 2). Dans les autres passages, l'Eglise catholique est opposée aux communautés hérétiques, le terme ayant donc passé du sens "géographique" au sens "dogmatique" (ibid, p. 265, n. 5). Or, l'auteur du LG retient dans le terme "catholique" le sens dogmatique, distinguant l'Eglise catholique des païens (Kâpôré) et des hérésies (dehlâthâ). Mais ce que nous ne savons pas, c'est si l'auteur entend par "Eglise Catholique" l'Eglise visible, suivant ses trois catégories (comt. 295/296 ; 867/868 ; 885/886), et s'il reconnaît par là l'autorité de cette Eglise comme dépositaire de l'héritage apostolique, ou serait-ce une façon de se rapprocher des "chefs" de l'Eglise à la suite des déboires qu'il eut avec eux ? (comt. 45/46 ; 103/104).

Vingt-huitième homélie

785/786

R. MURRAY a raison de dire : "The LG is by no means an isolated monument" (Symbols of Church and Kingdom, Cambridge, 1977, p. 269). En effet, dans ce passage,

...

l'auteur s'attaque à quelqu'un qui disait que le sang, c'est l'esprit (naphshâ) comme pour les animaux, et que cet esprit est mortel. Il démontre que l'homme n'a qu'une dualité : le corps et l'esprit/âme, et lorsque l'Esprit-Saint vient dans l'homme, alors il devient Trinité (cf. Kmosko, Introduction p. XL, LIX, LXIV).

Cette confusion entre le sang et l'esprit (souffle) se trouve surtout chez les gnostiques, car le sang, c'est le principe de vie ; un jeu de mot sur le nom d'Adam est favorable à ce sens : Adam-dam : le vivant-le sang. Le Genesis Rabba 14 (10c) distingue entre le souffle qui anime Adam et l'Esprit divin (cf. J. THEODOR, Bereshit Rabba mit kritischem Apparat und Kommentar, Berlin, 1912, p. 132 ; aussi J. E. MENARD, La notion de Résurrection dans l'Epître à Rheginos, dans Proceedings of the International Colloquium on Gnosticism, Stockholm, 1977, p. 123 ; cf. Apocalypse de Pierre -NHC VII,3-, p. 78,2, dans The Nag Hammadi Library, 1977, P. 342).

Aphraat écrit : "Quand les hommes meurent, leur esprit-souffle (roûhâ naphshânîthâ) est enterré avec leur corps et ils n'ont plus de sens, et s'ils ont reçu une âme céleste (roûhâ shamayânîthâ), elle s'en va vers (le lieu) de sa nature auprès du Christ" (Dem., VI, col. 293). I. HAUSHERR atténue le sens de cette affirmation et croit voir dans le texte du LG un reproche contre Aphraat, car il datait le LG de la fin du IVe siècle (cf. Quanam aetate prodierit "Liber Graduum", OCP, 1, -1935- 501). Mais d'une part, nous ne pensons pas que le LG ait connu les Démonstrations d'Aphraat, et d'autre part, cette polémique peut avoir comme substrat 1 Co 15,50 : "La chair et le sang ne peuvent hériter du royaume de Dieu". Certains ont pu comprendre la chair comme le corps, le sang comme l'esprit. Cette opinion devait être si répandue en Orient qu'elle a nécessité un synode à Bostra, en 250, où Origène était présent et où fut débattu, entre autres, le problème de

...

la destinée de l'âme après la mort (EUSEBE, Histoire Ecclésiastique, VI,36).

787/788

"Ils ont peu de l'Esprit-Saint" (ligne 23). Cette conception quantitative de la présence de l'Esprit confirme que l'auteur pense vraiment au mélange de l'Esprit (ourbânâ d-roûhâ) et non aux arrhes de l'Esprit, comme a essayé de le démontrer A. Guillaumont (cf. Les "Arrhes de l'Esprit" dans le Livre des Degrés, dans Mémorial de Mgr. Khouri-Sarkis, Louvain, 1969, p. 107-113).

791/792

Cette interprétation des "deux hommes" (Mt 18,19) comme étant l'homme intérieur et l'homme extérieur, était assez répandue dans les premiers siècles, cf. Clément d'Alexandrie, Strom., III,68,3 ; 69,4 ; EPIPHANE, Pan., LXII,2, EPHREM, Commentaire du Diatessaron, XIV,24 ; cf. aussi A. RESCH, Agrapha, 50 et 175). L'Evangile selon Thomas écrit : "Là où il y a trois dieux, ce sont des dieux, là où il y en a deux ou un, je suis avec lui" (log. 30). Suivant les schèmes du LG, nous interprétons ainsi ce Logion : là où il y a trois en un seul, c'est la Trinité, ou l'homme parfait devenu trinité (corps - âme - Esprit Saint), là où il y en a deux (en accord) le Christ est avec eux (col. 792), et là où il n'y a qu'un, c'est-à-dire un monachos - Ihîdhâyâ, le Christ est avec lui (cf. J. E. MENARD, L'Evangile selon Thomas, Leiden, 1975, p. 124-126).

...

797/798

Ces neuf couples qui se juxtaposent et dont les visibles sont l'ombre des célestes sont : le monde, le mystère, le Testament, l'Eglise, le baptême, la nourriture, la prière, l'autel et les charismes. Notons que l'auteur ne fait pas allusion ni à Dieu ni à l'incarnation. En effet, quand Paul parle: des choses visibles, c'est pour dire que Dieu se révèle sans quoi il écraserait l'homme en se manifestant. Le LG donne ensuite une explication inversée, pour lui c'est : parce que les hommes n'ont pas pu atteindre le culte céleste, c'est-à-dire la réalité. Ce platonisme est très fort dans la pensée orientale et surtout judéo-chrétienne. Notons par exemple l'étonnante ressemblance de ce passage avec les Odes de Salomon : "Pareil à ce qui est en bas est ce qui est en haut, car tout est en haut ; il n'y a rien en bas ; si ce n'est une apparence pour ceux en qui ne réside pas la science" (Ode 34,5). Il est difficile de penser à une influence des Odes sur le LG, étant donné le lieu commun que représente cette idée.

801/802

Cette doctrine sur le culte caché et apparent représente l'une des idées les mieux développées par notre auteur. C'est par cette conception que le LG représente un courant particulier dans la spiritualité syriaque. Les travaux récents sur les Homélies du pseudo-Macaire ont démontré que ces homélies proviennent (au moins en ce qui regarde l'ecclésiologie) des mêmes milieux que le LG (cf. A. BAKER, "Pseudo-Macarius and the Gospel of Thomas", VC, 18 -1964- 215-225 ; ID., "The Gospel of Thomas and the Syriac Liber Graduum", NTS XII, -1965- 49-55 ; G. QUISPEL, "The Syrian Thomas and the Syrian Macarius", VC, 18 -1964- 226-235 ; ID., Makarius, das Thomasevangelium und das Lied von der Perle, Leiden, 1967 ; E. A. DAVIDS,

...

Das Bild vom neuen Menschen : ein Beitrag zum Verständnis des Corpus Macarianum, Salzburg - Munich, 1968).

- § 11. "De nos jours, les parfaits sont baptisés comme dans un miroir". L'Evangile selon Philippe se rapproche de cette idée : "Personne ne pourra se voir lui-même ni dans une eau ni dans un miroir, sans lumière, ni ne pourras-tu te voir à nouveau dans une lumière, sans eau ni miroir. C'est pourquoi il faut baptiser à la fois dans la lumière et dans l'eau. Or la lumière est l'onction" (sent. 75). Notons l'absence de la notion de l'onction dans le LG. Cette notion est plus développée dans les écrits gnostiques, où l'onction signifie la science, cf. aussi sent. 66,115; 1 Jn 2,20 ; J. E. MENARD, L'Evangile selon Philippe, p. 194. Cf. notre comt. 733/734.

Vingt-neuvième homélie

807/808

Cette homélie (du § 1-6) ressemble à la 23ème, le style y est plus coulant, il y a moins de répétitions, par ailleurs, l'auteur n'y parle guère des parfaits et des justes.

813/814

1. 23-24. "Le péché combat contre ce peu de souffle de vie qui reste encore dans notre coeur (ou intelligence, re^{c}iânâ)". Il s'agit de la parcelle de l'Homme supérieur, où étincelle, le fragment de lumière d'en-haut qui est enchaîné dans ce monde. C'est une autre manière pour notre auteur, d'exprimer sa théorie du Mélange ourbânâ d-rouhâ. Sur la contribution du monde grec dans ces idées, cf. A. J. FESTUGIERE, L'Idéal religieux des Grecs et l'Evangile, Paris, 1932, p. 126-127 et la note 3 de la p. 127.

...

C'est vers une meilleure prise de conscience que l'homme est invité à cheminer, pour que ce souffle, c'est-à-dire l'Esprit-Saint, prenne toute la place qu'occupe encore le péché ou l'esprit du mal. Il faut que l'homme remonte au-dessus des "frontières du mal" (Thômâ) (col. 753) pour atteindre la liberté (col. 604). Ce schéma peut être comparé aux mythes gnostiques (cf. le mythe analogue des naassènes dans HYPPOLYTE, Elenchos, V,6-10 ; aussi, R. REITZENSTEIN, Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur, Leipzig, 1904, p. 102-106.

825/826

Nous avons déjà signalé la ressemblance entre les Lettres d'ANTOINE et le LG (éd. A. LOUF, 1976, Bellefontaine) et spécialement la première Lettre qui est la seule qui ait été trouvée en syriaque. Cette ressemblance est encore plus forte à propos de la violence qu'il faut infliger au corps, comme d'ailleurs aussi au coeur ; il faut les purifier par le jeûne et les veilles, en retranchant les désirs de la chair, "car la chair fut perturbée dès l'origine (Lettre I,2 p.42)". Les deux ouvrages justifient le jeûne à cause des passions (rghîghâthâ) étrangères à l'homme et qui lui furent ajoutées par le Malin (Lettre I,4, p. 46). La réception de l'Esprit-Saint vient après cette purification par l'ascèse. Antoine décrit alors le rôle que va jouer l'Esprit pour les membres du corps : le coeur, les mains, le ventre, les pieds, etc... (ibid., p. 46-50).

829/830

Noter ces trois verbes : ha'ew, mettdîn, mâeth : il sera coupable, il sera jugé, et il mourra. Ce sont les trois conséquences qui suivent l'acceptation de la tentation, ils correspondent aux degrés du mal. Adam par son

...

péché est considéré comme coupable, mais sa pénitence fut acceptée. Ainsi l'homme sera coupable seulement, s'il descend en-dessous de la justice. Vivre dans la justice (ce pourquoi Adam fut coupable) n'est plus un péché, car Dieu a instauré une nouvelle Loi, tolérant pour ainsi dire la chute. L'objet de la condamnation n'est désormais que le fait de tomber en-dessous de la justice (cf. comt. 307/308 et 543/544).

Sur les voluptés, le Pasteur d'HERMAS demande au Seigneur : "Quelles sont, Seigneur, les voluptés nuisibles ?. Tout ce que l'homme fait avec plaisir, dit-il, est volupté". (Sim., VI,5,5, trad. R. JOLY -SC, 53-, 1958, p. 253), plus loin il ajoutera : "Mais il y a aussi des voluptés qui sauvent les hommes... celles de vouloir faire le bien (ibid., p. 255).

831/832

Les voluptés sont pour le corps ce que les puissances du mal sont pour le monde, l'homme doit d'abord chasser le mal de son être pour vaincre Satan. Dans ThAth, le Christ dit : "Malheur à vous par les puissances de votre corps, celles-là vous tourmenteront ! Malheur à vous par les agissements des mauvais démons" (NH, C II,7, p.144, 10-13).

- ligne 12 : "par le jeûne, la prière et l'humilité, on fait toutes les bonnes actions". Dans les Actes syriaques de Thomas, on lit : "la sainteté... est la tête de toutes les bonnes (choses) et par elle se font toutes les bonnes actions (éd. P. BEDJAN, dans Acta Martyrum et Sanctorum, III, p. 89).

- "Soyez assidus à la prière". RESCH a pensé à un agraphon, cf. Agrapha 2, p. 138, Aussercanonische Parralleltexte, II,478 et suiv. ; aussi APHRAAT, Dem.,

...

IV,16, col. 173,26. Il est possible que ce soit un agraphon repris de Paul, col. 4,2.

839/840

L'homme dominé par les passions est comme un lion enragé. La même image est utilisée dans l'Evangile selon Thomas : "Jésus a dit : Heureux est le lion que l'homme mangera, et le lion deviendra homme ; et maudit est l'homme que le lion mangera, et l'homme deviendra lion" (Log. 7). Ce combat contre le corps doit se faire dès ce monde. L'Evangile selon Philippe dit : "Et il convient que nous devenions des hommes pneumatiques, avant que nous sortions du monde..." (sent. 107), et à la sentence suivante, il est écrit : "L'homme saint est parfaitement saint jusque dans son corps" (cf. J. E. MENARD, L'Evangile selon Philippe, p. 225).

841/842

Comme à la page précédente, l'auteur insiste sur l'équilibre nécessaire entre les pratiques extérieures et intérieures de l'ascèse. L'Evangile selon Thomas écrit : "Si vous ne jeûnez pas du monde, vous ne trouverez pas le Royaume ; si vous ne célébrez pas le sabbat comme sabbat, vous ne verrez pas le Père" (log. 27). Si l'Evangile selon Thomas rejette le monde et le nie, le LG est plus nuancé, il considère que le salut de l'homme est dans l'équilibre, dans la destruction des passions et non dans la destruction du corps, car ce dernier est appelé à participer à la résurrection. Comme l'âme au jour du jugement répondra devant Dieu, ainsi en fera le corps (col. 845).

...

851/852

C'est le verbe 'awbedh, perdre, égarer, qui a suggéré à l'auteur de lier Mt 7,14 et 16,25. Ainsi, il en ressort un sens nouveau : le chemin du Christ est étroit, quiconque consent à s'y engager, doit le faire même au risque de s'égarer ou de se perdre.

Cette forme de citation de Mt 6,19 se trouve aussi chez BARDAISAN dans le Livre des Lois et des Régions (cf. H. J. DRIJVERS, Bardaisan of Edessa, Assen, 1966 ; Edessa und das jüdische Christentum, VC, 24 -1970- 4-33 ; aussi PS, II, col. 552,12 ss). Ce livre composé probablement vers l'an 200 est connu par les Homélies pseudo-Clémentines et par Eusèbe ; c'est là que nous trouvons la première mention de Chrétiens en Perse.

Pour la référence, cf. aussi les Actes syriaques de Thomas, 9 (P. BEDJAN, dans Acta Aartyrum et Sanctorum, III,88,4 ss.).

853/854

"Se fatiguer à la recherche de la vérité" La'é b-polhânâ d-qushtâ.

Le verbe l'i signifie se fatiguer, peiner. Le mot poulhânâ équivaut au travail, à la peine. Noter cette insistance sur l'effort ; la même insistance se retrouve dans l'Evangile selon Thomas (log. 2,24,28,38,59,60,92,94) ; cf. aussi IRENEE (Adv. Haer., I,20,2) ; Actes de Jean (c. 98, p. 200,4-5, éd. BONNET) ; le Psautier manichéen, éd. ALLBERRY, p. 187,27-29. Cette recherche pénible a pour contrepoids la promesse du repos (cf. notre comt. 163/164). Pour la gnose, cf. J. E. MENARD, "Le repos, salut du Gnostique", RevScRel 72, (1977) 71-87). Cette recherche suppose que le disciple se prive de tout jusqu'à ce qu'il

...

puisse "s'abreuver à sa bouche" (du Seigneur) (EvTh, Log. 108). Le chrétien n'a que deux choix : poursuivre la vérité ou "manier la piocche", mhâ mârâ. Cette dernière expression est spécifiquement sémitique (en arabe : dharaba al-mi^{c}wal), qui signifie s'adonner à un travail matériel utile et rentable pour éviter l'oisiveté. Ici, l'auteur se fait l'écho de toute la littérature sapientielle orientale contre l'oisiveté (cf. Ecc 33,29 ; Prov 31,27 ; 38,19 ; Ez 16,49 ; cf. aussi la Mishna, Megilla, I,3 ; cf. E. SCHURER, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter J. C., t. II, Leipzig, 1898, p. 442).

Cette souffrance liée à la recherche, est aussi un thème important dans l'Evangile selon Thomas, dans le Log. 58 : "Heureux l'homme qui a peiné (souffert), il a trouvé la vie" (cf. aussi Evangile selon Philippe, sent. 7 et 52 ; Evangile de Vérité, p. 42,21 et J. E. MENARD, L'Evangile de Vérité, p. 189 ; H. C. PUECH, En quête de la gnose, t. II, p. 263-265). Pour le LG, cette peine n'est pas seulement le résultat de la recherche, c'est une participation aux souffrances du Christ une"com-passion", qui commence par l'étude de l'Ecriture et qui aboutit à la compassion avec le Christ (col. 416), car si nous souffrons avec lui, il souffre en nous (col. 417). Pour le parfait, cette "communion" de souffrance est encore plus utile pour son amour du Christ que les miracles (col. 420). Le parfait, désormais, doit lutter et peiner avec les armes de la perfection, elles sont treize : le jeûne, la prière, le veille, la supplication, l'abnégation, l'humilité, l'amour, la sainteté, la pauvreté, la patience, la compassion (ou la passion : hashâ), la vérité et la science (col. 853).

855/856

Nous pensons que le § 19 a été ajouté à cette homélie par une main étrangère. Le mot : nos ennemis,

...

b^{c}eldwawayn n'est jamais employé sous cette forme dans tout l'ouvrage. Le style de cette finale ressemble aux terminaisons liturgiques appelées : d-^{c}oudhrâné, une sorte de litanie qui se termine par Amen.

- L'auteur lorsqu'il se recommande à la prière de ses auditeurs, le fait oralement, au singulier à un seul disciple : "prie pour moi dans l'amour de Notre Seigneur Jésus Christ" (col. 776) ou au pluriel, aux auditeurs (col. 520). Ici c'est la seule fois où il est supposé savoir que son livre aura un succès ultérieur, ce qui n'est pas du style de l'auteur.

- De même, c'est la seule fois que le LG fait cette allusion au rapport entre la Trinité et le Christ : "La Trinité a voulu par ce nom, guérir les blessures d'Adam" (l. 23-24). Sur l'invocation du nom, cf. l'étude que J. DUPONT y a consacré (art. Nom de Jésus, dans DBS, vol. VI (1960), col. 514-541 : la conclusion est à retenir spécialement : "La portée de ce vocabulaire est considérable. Les premiers chrétiens vivent dans un milieu juif où le sentiment de la transcendance du Dieu unique atteint une acuité extrême et impose les précautions du langage les plus minutieuses ; ils ne craignent pas cependant d'attribuer à Jésus ressuscité les expressions les plus strictement réservées à Dieu. On ne dit pas et on ne peut pas dire que Jésus est Dieu : "Dieu" s'entend comme un nom de personne, et on sait bien que Jésus n'est pas le Père. On ne dispose pas encore d'un vocabulaire philosophique qui permettrait de parler de la nature divine, distincte des personnes, ou de la consubstantialité du Père et du Fils ὁμοούσιος au Père. L'attention s'est arrêtée sur la théologie du nom divin. Le Nom ineffable de Dieu participe à son Etre transcendant ; il est Dieu lui-même et peut partout se distinguer de sa personne. Il est, si l'on veut, sa manière d'exister. C'est ce Nom même qu'on attribue à Jésus : au jour de Pâques, l'humanité de Jésus

...

est entrée en possession du Nom au-dessus de tout nom, et la création entière doit désormais reconnaître sa souveraineté divine en proclamant que "Jésus est Seigneur".

857/858

1. 1-2. Le nom de Jésus est l'arbre de Vie par qui les hommes sont sauvés de la mort. Cet arbre, c'est l'esprit vivifiant". Cette curieuse assimilation entre le Fils et l'Esprit est comparable à HERMAS (Sim., V,5,2 : "Le fils, c'est le Saint-Esprit") et (Sim., IX,1,1 : "Car cet Esprit est le Fils de Dieu"). Certains chercheurs comme Miss Whittaker, ont mis en doute l'authenticité de ces deux références, mais la plupart la tiennent pour authentique (cf. S. GIET, Hermas et les pasteurs, Paris, 1963, p. 215 n.2, et R. JOLY, Introduction -SC, 53-, Paris, 1958, p. 31). Cette confusion était assez répandue à cette époque (cf. A. PUECH, Les apologistes grecs du second siècle, Paris, 1912). Notons que le Coran porte des traces de cette confusion : "O peuple de l'Ecriture ! Ne soyez pas outranciers dans votre religion ! Ne dites sur Dieu que la vérité ! Le Messie, Jésus, fils de Marie, est seulement l'Envoyé de Dieu, son Verbe, jeté par lui en Marie et un Esprit -venant- de Lui. Croyez en Dieu et en ses Envoyés, et ne dites point "Trois" !" (Sourate IV, 169-170).

Cette question reste insoluble surtout du point de vue de la critique textuelle, nous pensons qu'il faut chercher du côté des cinq arbres du Paradis que nous avons dans l'Evangile selon Thomas : "Jésus a dit : Heureux celui qui était avant d'être. Si vous devenez pour moi des disciples, et si vous écoutez mes paroles, ces pierres vous serviront. Vous avez, en effet, cinq arbres dans le Paradis qui ne changent ni été ni hiver et dont les feuilles ne tombent pas. Celui qui les connaîtra, ne goûtera pas la mort" (log. 19). J. E. MENARD, dans le commentaire de ce logion (L'Evangile selon Thomas, p. 106-108) rapproche

...

ce logion de la sentence 68 de l'Evangile selon Philippe qui parle des cinq sacrements. Or le Christ dans ce texte est perçu comme un sacrement, car par son nom Adam est guéri ; l'Esprit-Saint est aussi un sacrement vivifiant, celui qui le reçoit, retrouve le chemin du Royaume. Nous reconnaissons avec H. Ch. PUECH (Le Manichéisme, p. 160 n. 285) que l'origine de l'image est complexe. Cette vieille comparaison des "Arbres de vie" peut être assimilée aux"cinq membres" de la nature lumineuse et spirituelle, qui constituent l'homme "Spirituel". Les "cinq arbres du Paradis" ne sont donc que l'expression multipliée d'un seul et même Arbre, l'arbre de Vie (H. Ch. PUECH, En quête de la Gnose, p. 100-103).

Dans les Actes de Thomas (c. 27, p. 142,19-143,1, Bonnet), l'Esprit est appelé : Izgaddâ d-hamshê haddâmê : le Messager des cinq membres".

F. CUMONT, dans Recherche sur le manichéisme, I, Bruxelles, 1908, p. 10, n. 3, a résumé une doctrine de Basilide, selon laquelle le Dieu suprême est entouré de cinq hypostases successivement émanées de lui, et l'une de l'autre : le noûs, le logos, la phronêsis, la sophia, la dunamis. Dans la Sophia de Jésus-Christ (NH, C III,4, p. 102,19-103,3) sont énumérés les membres parfaits : "First Man has his unique mind within, and thought, which is like it, reflecting, thinking, rationality, power (Nag Hammadi Library, Leiden, 1977, p. 215).

Aphraat et Ephrem, parmi les Syriens, sont les auteurs qui ont le plus développé le thème de l'arbre de Vie et les sacrements (cf. R. MURRAY, Symbols of Church and Kingdom, Cambridge, 1977, p. 320-324).

Cette façon de parler du Christ comme étant l'Esprit se trouve aussi chez Ignace d'Antioche (Smyrn., 3,2 et 3 ; Magn., 1,2). Th. Camelot dans son Introduction

...

écrit : "Pour Ignace, comme pour les écrivains des premiers siècles, le pneumâ dans le Christ désigne sa nature divine, ou plus exactement peut-être, la nature divine avec ses prérogatives et ses privilèges vus dans et à travers l'humanité qu'elle anime" (SC, 10, Paris, 1951, p. 29), cf. la deuxième Lettre de CLEMENT, 9,5 : "Le Christ Seigneur notre Sauveur, qui était d'abord esprit, s'est fait chair". Et sur St Irénée, cf. J. LEBRETON, Histoire du Dogme de la Trinité, Paris, 1928, t. II, p. 572-573.

Ces passages suffisent pour démontrer que pour la plupart des tendances chrétiennes des premiers siècles, l'Eglise était considérée comme l'accomplissement des promesses faites au Paradis, et qu'elle est le type eschatologique du ciel. C'est dans cette typologie qu'il faudrait chercher le sens des arbres, nous pensons retrouver ces sacrements dans le LG :

1) le signe (rushmâ) qui est le nom de Jésus ;
2) le baptême ;
3) l'eucharistie ;
4) le sacerdoce ;
5) l'autel

(cf. col. 292,293 ; aussi notre comt. 173/174 ; 217/218 ; 583/584 ; 589/590).

Trentième homélie

859/860

Notons que le changement de terminologie est évident dans cette 30e homélie : nous n'avons plus la juxtaposition : perfection-justice, mais Amour-foi, et plus tard Perfection-Amour-foi (col. 861), mais malgré ce changement, nous pensons que l'auteur est le même que

...

celui des premières homélies, car il reprend ses thèmes favoris sur la distinction des préceptes et les catégories des chrétiens.

865/866

(Fin du § 2). Cette étrange recommandation de l'amour à ses propres disciples veut dire qu'il faut s'adapter suivant les capacités des auditeurs. Les prédicateurs ne doivent pas imposer à tout le monde les préceptes de la perfection, car tous ne peuvent pas les entendre (col. 164,168,332,388,409,677,788). La première étape consistera donc à prêcher les préceptes de la foi et tolérer leur insuffisance. Et lorsque l'auditeur cherchera à en savoir plus, on pourra alors lui révéler l'exigence de la perfection. D'après le sens de ces phrases, il semble que les "disciples de la perfection" jouissaient d'un certain prestige parmi le peuple, ils devaient jouer le rôle des "rabbis" enseignant avec autorité, tout signe d'humilité aurait été mal accueilli par le simple auditeur. Pour éviter cela, l'auteur ne permet à ses disciples de "se mettre devant lui, de le saluer et de fléchir le genou en sa présence, comme s'ils étaient inférieurs à lui" que si l'auditeur a bien compris les préceptes de la perfection.

867/868

Ce critère de l'édification de l'Eglise est un thème paulinien. Paul en parle souvent en relation avec les charismes, il demande que ces derniers soient utiles à l'assemblée (1 Co 12,7). Plus loin, l'édification est présentée comme le critère qui doit établir la hiérarchie des charismes (1 Co 14). Notre auteur semble baser sa théorie, non pas sur la gnose, comme certains contemporains de Paul (1 Co 8,10), car il ne suffit pas qu'une chose soit permise pour qu'elle contribue à l'édification (1 Co 10,23), c'est la charité qui édifie (ibid, 8,1). L'auteur du LG

...

semble vouloir nuancer encore plus cette idée en situant le charisme du discernement comme règle de conduite du parfait qui s'occupe de la prédication ; le parfait ne doit pas seulement connaître la valeur et la portée salvifique de chaque précepte, mais, de plus, il doit, comme un médecin, les prescrire dans telle ou telle circonstance (col. 428, 93) (cf. J. DUPONT, Gnosis, La connaissance religieuse dans les Epîtres de St Paul, Louvain, 1949, p. 235-237).

869/870

Ce changement de ton au § 4 est assez surprenant. L'auteur s'en prend aux "disciples de la foi" qui persécuteront ceux de l'amour. Le verbe est au futur, ce qui donne l'impression d'une prophétie, cela semble donc être écrit très tardivement par rapport au reste de l'ouvrage. Par ailleurs, des notions nouvelles apparaissent, à partir de ce paragraphe comme :

1) Le martyre ;
2) les disciples de l'amour distincts de ceux de la foi (§ 7) ;
3) la persécution qu'entreprennent les disciples de la foi contre les sectes et les parfaits ;
4) la notion sous-jacente d'orthodoxie (§ 10).

Enfin, le paragraphe 13 donne l'impression d'un testament de l'auteur pour ses disciples.

- ligne 16 : "Les fils de la foi seront persécutés des sectes". C'est probablement cette phrase qui a donné à Kmosko l'indice pour dater le LG, les sectes (dehlâthâ) pouvant être l'arianisme. Car lorsque l'auteur parle des païens, il emploie le mot hanpé, cf. plus loin (ligne 21). Mais le ton est si vague que l'on peut penser non aux persécutions chrétiennes, mais à celles des

...

Maccabées à qui l'auteur emprunte certains termes comme par ex. : "la terre du Seigneur Notre Dieu", on y retrouve un vocabulaire judéo-chrétien.

Nous savons par ailleurs, l'importance du culte des "sept frères Maccabées" dans l'Eglise primitive, l'auteur semble réprouver les méthodes employées par les croyants à l'égard de ceux qui abandonnaient la loi (2 M 6,9). De toute façon, la vie des Maccabées servait de modèle aux chrétiens des premiers siècles, les Acta Martyrum et Sanctorum édités par P. BEDJAN, regorgent d'exploits semblables.

871/872

Cette colonne est parmi les plus problématiques du LG. L'auteur parle d'abord des martyrs en distinguant ceux de la foi qui sont persécutés par les païens (ou les sectes) et les martyrs de l'amour qui n'ont pas de problèmes avec les sectes, mais seulement avec les fils de la maison de la foi, à cause de questions dogmatiques et pastorales. Le Témoignage de Vérité (NH, C IX,3, p. 33,24 ss) s'attaque aux "martyrs vides" : "These are -empty- martyrs, since they bear witness only -to- themselves. And yet they are sick, and they are not able to raise themselves. But when they are "perfected" with a (martyr's) death, this is the thought, that they have within them" : "If we deliver ourselves over to death for the sake of the Name we will be saved"... (cf. The Nag Hammadi Library in English, San Francisco, 1977, p. 408).

L'auteur ironise au sujet de ceux qui cherchent la perfection à travers le martyre et non dans la vraie connaissance.

Notons que l'usage du mot martyre dans le LG et le Témoignage de Vérité signifie bien le martyre du sang

...

et l'idée du témoignage est plus faible que chez les auteurs plus anciens (cf. HERMAS -Sim., V,2,6- et -V,7,1-), cf. aussi H. VON KAMPENHAUSEN, Die Idee des Martyriums in der alten Kirche, Götingen, 1936.

Le sommet de la polémique est dans cette phrase : "Les fils de la maison de la foi s'imaginent avoir atteint toute la vérité par la foi" (ligne 19-21). Dans ce conflit entre foi et amour, nous ne savons pas exactement qui est visé (cf. notre comt. 45/46) ; Sont-ce les supérieurs ecclésiastiques comme le dit A. GUILLAUMONT dans son article "Liber Graduum", in DS, 9, col. 749-754 ? Nous n'en sommes pas très convaincus, car, nous l'avons vu, l'attitude de l'auteur vis-à-vis de l'Eglise est très ambigüe et nous pensons plutôt à un autre courant au sein de l'Eglise mais qui n'était pas à confondre avec toute l'Eglise. Dans l'Apocalypse de Pierre (NH, C VII,3 p. 79,22-30), il y a une attaque expresse contre "ceux qui se donnent le nom d'évêques et aussi de diacres, comme s'ils avaient reçu l'autorité de Dieu, ils se ligotent sous le jugement des chefs, ces gens-là sont des canaux desséchés". Ces attaques sont encore plus virulentes dans le Deuxième traité du Grand Seth (NH, C VII,2 p. 60,13-61,27) : l'autosatisfaction des adversaires fait qu'ils "n'éprouvent nul désir, parce qu'ils possèdent une autorité et une loi venant d'eux-mêmes..." (cf. aussi p. 59,22-23, et sur l'Assemblée des parfaits, p. 60,13-25).

Par conséquent, nous pensons qu'il ne faudrait pas assimiler les polémiques des gnostiques contre l'Eglise à celles du LG contre les "fils de la maison de la foi". Par ailleurs, le reproche que ces derniers font aux "disciples de l'amour" porte sur le caractère ésotérique de l'enseignement des "disciples de l'amour". Les premiers disent : "Pourquoi enseignez-vous ce qu'on ne prêche pas dans toute l'assemblée ?". Ceci rejoint toute la théorie de l'auteur sur la distinction des préceptes. Son ensei-

..

gnement contient moins d'ésotérisme qu'une méthode progressive semblable à celle de Clément d'Alexandrie (cf. Le Pédagogue, -SC, 70-, 108 et 158) avec sa grande trilogie : la conversion, la discipline et l'instruction. A cette trilogie correspondent : l'apathéia, la charité et la gnose (ou la perfection). Nous avons expressément chez Clément, une teinte d'élitisme : certains chrétiens ayant droit à des mystères interdits à la foule (cf. J. LEBRETON, Le désaccord de la foi populaire et de la théologie savante dans l'Eglise chrétienne du IIIe siècle, dans RHE, XIX, -1923-, 481-506 ; XX, -1924- 5-37).

Nous pensons donc que cette polémique n'était que l'écho de querelles entre deux tendances dans l'Eglise : l'une, pour la religion populaire, l'autre, pour une religion de l'élite. L'auteur fait-il allusion ici à une vieille recommandation de la Didaché, 11,7-8, qui dit : "Vous n'éprouverez aucun prophète qui parle sous l'inspiration de l'esprit et vous ne le jugerez pas non plus. Car tout péché sera remis, mais ce péché-là ne le sera pas. Tout homme qui parle sous l'inspiration de l'esprit n'est prophète en effet, que s'il a les façons de vivre du Seigneur ?". Dans le dernier chapitre du LG que l'éditeur syriaque a mis dans l'Avant-propos, nous lisons : "Lorsque quelqu'un dit : "D'où un tel a pu avoir ces choses-là ? Qu'il sache qu'il est écrit : l'Esprit des prophètes est soumis aux prophètes" (col. 5).

Ceci nous amène à la célèbre distinction des chrétiens psychiques et pneumatiques, cf. J. DUPONT, Gnosis, op.cit., p. 151-180 ; A. J. FESTUGIERE, L'idéal religieux des Grecs et l'Evangile, Paris, 1932, à la p. 220, cite une remarque qui lui a été suggérée par J. LEBRETON : "N'y a-t-il pas, indépendamment de St Paul et de la doctrine chrétienne, une contamination entre l'hellénisme et le judaïsme, précisément sur ce point de la trichotomie ? "On voit dans le gnosticisme du second

...

siècle la distinction des hyliques, psychiques, pneumatiques. Cette hérésie est-elle née totalement en terre chrétienne ? Ne dépend-elle pas, pour une part, de l'hellénisme ambiant ?". J. Dupont (p. 180) pencherait plutôt vers des influences préalables du judaïsme. Le LG ferait par conséquent de ce dualisme la base de sa conception ecclésiastique, et si le terme psychique attribué aux justes (kénê) n'est pas prononcé, la notion n'en est pas moins évidente. Notre auteur est donc dans le monde syrien un monument à part, et il serait plus proche du monde alexandrin. Malheureusement, nos connaissances sur cette période (IIe et IIIe siècles) en sont pas assez poussées pour mieux expliquer par quel moyen ces influences ont pu se faire.

873/874

Sur le titre des Actes des Apôtres, le LG met : Praxis da-tre^{c}sar shlîhé : les actes des douze apôtres. Aphraat (Dem., 20,10 -PS, I-, 909,16) a : Karôzoutha da-tre^{c}sar shlîhé : la prédication des douze Apôtres. L'usage plus fréquent de termes grecs et latins (ex. : ἄκνος akhsnâya, , simiôn -col. 684-, Pilasôpê -col. 404-, qâsoma, χρησμός -col. 152-, Pâraqlétâ, Athléta, Agôna, Diathéqé, Christiânâ -col. 85-, iouqnâ, εἰκών etc...) pourrait signifier ou bien que le LG fut composé à une période tardive (après 350) ou bien que son auteur a vécu dans l'Empire romain et dans des lieux où l'usage du grec était assez répandu à côté du syriaque. Nous penchons plutôt vers cette dernière hypothèse. Cependant, G. BARDY, La question des langues dans l'Eglise ancienne, Paris, 1948, t. I, p. 16 pense que l'ignorance du grec était très générale au IIIe siècle en Orient en dehors des classes cultivées. (cf. aussi ETHERIE, Journal de voyage, -SC, 21-, trad. H. PETRE, Paris, 1975, p. 261,263).

...

877/878

Sur la mort naturelle de Jean, cf. EUSEBE DE CESAREE, Hist. Eccl., III,XXXI,2. Eusèbe dans un autre passage (V,XXIV,3) confond Jean avec un autre prêtre martyr. Nous pensons que le LG fait allusion aux Actes de Jean, cf. BONNET, Acta Apostolorum Apocrypha, vol. I, p. 209, et LIPSIUS, Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden, Braunschweig, 1883, I, p. 420. Il y est dit que Jean meurt après avoir fait creuser sa fosse, où il s'étend lui-même, à la suite d'une longue prière.

885/886

Quant au titre bnaï ᶜéta, "fils de l'Eglise", (ligne 14), c'est la seule fois que nous le rencontrons dans le LG. Cette image ne semble pas trop intéresser notre auteur. Elle vient plus souvent chez Aphraat (PS,I, col. 573,681,841,1040), et elle était plus fréquente au deuxième siècle, cf. K. DELAHAYE, Ecclesia Mater chez les Pères des trois premiers siècles, Paris, 1964.

Rappelons cependant une autre image très voisine, c'est celle de la "nourrice" ou "éducatrice" appliquée à l'Eglise visible mrabiânitha (cf. col. 289, 296,297,520, 769) : "car ils (les saints) n'ont pas méprisé cette éducatrice bénie qui enfante tous les jours et éduque de bons émissaires (hmayrê, du grec : ὅμηρος : ambassadeur, hôte) qu'elle envoie à la grande Eglise céleste"(col. 289).

l. 17-18. " Mais méfiez-vous donc jusqu'à ce que vous soyez qualifiés (litt : que vos intelligences grandissent) et que vous sachiez où se trouve la vérité". Dans cette séquence, il ne s'agit pas seulement du discernement des préceptes, mais de la prudence dans toutes les circonstances. Une idée parallèle est suggérée par le verbe copte CBΩ : apprendre, et ATCBΩ : sot, qui se trouve dans

...

l'Evangile selon Philippe, sent. 61. Chez Philippe, ce qui assaille l'homme, ce sont les passions, mais dans le contexte de cette colonne du LG, ce sont les enseignements que l'homme naïf risque de croire trop rapidement.

887/888

Sur le symbolisme des différentes nourritures, cf. L'Evangile selon Philippe, sent. 119. Dans le début de cette sentence, il y a des fils, des serviteurs et des bestiaux, c'est-à-dire les trois catégories humaines : les peneumatiques, les psychiques et les hyliques (cf. J. E. MENARD, l'Evangile selon Philippe, p. 235-237). Dans le LG, nous retrouvons ces trois races : le blé, l'orge, et enfin tout ce qui ne peut être engrangé. Le blé, ce sont les parfaits qui iront aux granges de la lumière (ligne 10), l'orge, ce sont les justes qui ont aussi part au royaume. Quant au reste des semences, elles resteront privées du Royaume. Par conséquent, nous constatons que rares sont les passages où l'auteur éclaire son idée par une image, car souvent il se contente d'affirmer. De même, c'est la permière fois où l'auteur parle de ceux qui ne sont ni parfaits, ni justes.

- A propos de Mt 7,6, l'auteur de la Didaché écrit : "Que personne ne mange ni ne boive de votre eucharistie, mais (seulement) ceux qui ont été baptisés au Nom du Seigneur..." (9,5) ; cf. aussi EvTh, Log. 93 (cf. J. E. MENARD, L'Evangile selon Thomas, p. 194 cite tous les parallèles à ce texte). Cependant le LG est le plus explicite sur le sens doctrinal et ésotérique de cette sentence, après avoir cité la phrase de Mt 7,6 : "Ne jetez pas vos perles devant les porcs", il ajoute : "... puis (les porcs) se retourneront contre vous, pour vous déchirer de votre enseignement", cf. aussi l'Evangile selon Philippe, sent. 119.

...

893/894

Cet exemple de 1 Co 9,21 illustre une habitude assez fréquente chez l'auteur du LG, de citer et d'expliquer en même temps, cf. par exemple, col. 681, (Ep 2,14) ; col. 696 (Rm 11,32 et Ex 9,16) ; col. 704 (Rm 1,20) ; col. 728 (Lc 14,23) ; col. 736 (Eph 1,10) ; col. 776 (Mt 19,21), et même parfois il force le sens des citations ; par exemple, l'état angélique des hommes à la parousie est considéré comme au présent (col. 476), cf. aussi col. 481.

895/896

A. Guillaumont dans son article Liber Graduum (DS,9, 1976, col. 749-754) écrit : "Kmosko, l'éditeur, a pensé qu'il s'agissait de la persécution de Dioclétien et que l'ouvrage avait été composé autour de 320. En ce cas, l'auteur aurait vécu en territoire romain. Certains indices toutefois, notamment la mention du petit Zab, un affluent oriental du Tigre, donnent à penser qu'il vivait plutôt dans le royaume perse et, en ce cas, la persécution dont il parle serait celle de Sapor, qui dura, avec des périodes de répit, pendant une quarantaine d'années (339-379)".

Cet argument géographique basé sur le "Zab" n'est pas très convaincant. Regardons le contexte de la phrase. Il s'agit d'une comparaison ; un bon disciple peut traverser l'Euphrate et la mer, même déchaînés, et un disciple faible ne peut même pas traverser le petit Zab.

Notons que A. Guillaumont omet de citer l'Euphrate comme un indice aussi valable que le Zab. Mais s'il s'agit vraiment de ce dernier, pourquoi l'auteur a-t-il comparé un affluent du Tigre à l'Euphrate ? Il aurait été plus normal de comparer le petit Zab avec le Tigre, qui

...

porte bien son nom aux périodes de crues. D'autre part, le petit Zab n'est pas si petit. En fait, Zâb est le nom de deux rivières de l'Asie occidentale, affluents du Tigre (rive gauche), dans le Kurdistan. Nés aux confins de l'Azerbeïdjan et du Kurdistan, ces torrents au cours très rapide, traversent les chaînons du Zagros par des écluses étroites et profondes ; ils conservent même en plaine leur allure impétueuse. Le Grand Zâb (ou Z. supérieur) a 430 Km. Le Petit Zâb (ou Zab inférieur) a 370 Km...

Alors, de deux choses l'une ; ou bien notre auteur ne connaît pas la région et croit que le "petit Zab" est vraiment petit et qu'on peut le traverser facilement. Ou bien, il ne parle pas du "Petit Zab", l'affluent du Tigre.

Voici ce qu'écrit E. MANNA dans son Vocabulaire Chaldéen-Arabe (Mossoul, 1900, p. 186) :

- Zâwâ : le Zâb (fleuve en Assyrie).
- Zâwa (ou Zwâwâ) : petite quantité d'eau, ruisseau, rigole.

Ce dernier sens n'existe pas dans le Thesaurus de P. Smith, (sens archaïque en syriaque, il n'était plus usité à partir du IVe siècle), mais il dit que le nom du fleuve s'écrit plus fréquemment avec un Aleph "Zââwâ). Or, dans le texte du LG, nous avons la forme la plus courte : Zawâ : (ZBA avec un ptâhâ sur le Zèn, et un zqâphâ sur le B).

Par ailleurs, les anciens préféraient appeler les deux Zab par : Supérieur et inférieur. En akkadien, c'était Zabatou Shoupalou (en syriaque : Zâawa Tahtâya, et Al-Zâb al-Asphal en arabe).

...

Nous pensons donc qu'il faut traduire par "un petit ruisseau".

899/900

Ligne 20 : "Il n'existait pas (dans l'A.T.) de loi pour les justes et les droits, les bons et les sincères". Dans la pensée de l'auteur, ceci signifie que c'est le Christ qui a établi la distinction des lois, d'où l'hésitation des anciens à l'égard de la loi, dans les cas de doute, en eux primait la loi intérieure comme dans l'exemple de David (2 R. 4,24).

903/904

A l'exemple de Paul, notre auteur fait la part des choses, son rigorisme ne va pas jusqu'aux extrêmes et ne condamne pas l'usage du vin, mais l'intempérance. Si l'homme domine ses instincts, il peut alors vivre dans la liberté, car rien n'est impur en soi (col. 485,813, et passim).

911/912

L'Epître à Rhéginos (NH, C 1,4) commence par ces mots : "Some there are, my son Rheginos, who want to learn much. They have this goal when they are occupied with questions whose answer is lacking. If they succeed with these, they usually think very highly of themselves. But I do not think that they have stood within the word of Truth". (p. 43,25-34 dans The Nag Hammadi Library, San Francisco, 1977, p. 50).

Cette critique contre ceux qui discutent, se trouve aussi dans l'Epître de Ptolémée à Flora : "... leurs contradictions se réfutent réciproquement ; chacun de son côté n'a pas réussi à saisir la vérité du sujet (à propos

...

de l'A.T.), trad. G. QUISPEL (SC,24),1949, p. 47.

Notre auteur ajoute au texte de Paul une idée nouvelle : il s'attaque à ceux qui font des discours grandiloquents sur leSeigneur sans chercher à imiter son humilité. Cette idée se trouve chez GREGOIRE DE NAZIANZE (In laudem Basilii Magni, § 19 -PG, 36-, col. 520c), où Grégoire et Basile se trouvent d'accord à Athènes pour désirer la "Philosophie" ; et chez GREGOIRE DE NYSSE dans La vie de Sainte Macrine (trad. P. MARAVAL, -SC, 178-, 1971, ch. IV, p. 90-103), où Macrine détourne Basile de l'amour des discours et l'attire à la "philosophie", cf. aussi G. BARDY, "Philosophie" et "philosophe" dans le vocabulaire chrétien des premiers siècles, dans la Revue d'Ascétique et de Mystique, 25, (1949) 97-108.

Pour ceux qui considèrent l'abaissement du Seigneur comme une ignominie, cf. ORIGENE, Contre Celse, VI,34 (SC,147, trad. M. BORRET, 1969, p. 263).

915/916

L'auteur à notre avis reprend dans cette colonne un sujet qu'il a déjà traité (cf. col. 93,109,112), où certaines personnes croyaient à la contamination du péché dans un sens presque physique, et ces hommes éliminaient le pécheur, soit en le chassant, soit même en le tuant.

- Ligne 15 : "Cette loi (ancienne) ne retenait pas seulement les hommes de l'amour, comme le Nouveau Testament, mais elle ordonnait de faire le mal". L'auteur reprend autrement une idée qu'il a déjà développée dans l'Homélie 19, où il a distingué dans le N. T. les préceptes qui éloignent du chemin de la perfection.

...

917/218

L'auteur reprend dans § 23, l'hymne christologique de Col. 1. Il retient le rôle universel du Christ sans confondre les deux créations. Il faut noter la subtilité des termes : si le Christ est le premier-né des créatures, il s'agit des créatures nouvelles, les pneumatiques, c'est-à-dire ceux qui, aujourd'hui, le suivent et dépassent l'état primitif d'Adam. Ce point est très important pour situer le LG. Il le sépare du gnosticisme qui n'insiste que sur le simple retour à l'androgynie primitive. L'insistance est la même sur la divinité du Christ, qui est le créateur de tout, et le but de toute création : tout est créé par lui et pour lui, (cf. C. MASSON, "L'Hymne christologique de l'Epître aux Colosiens", Rev. de Théol. et de Phil., 36, -1948- 138-142).

925/926

Dans ces dernières pages, l'auteur semble pressé de mettre ses disciples en garde contre toute exagération et tout durcissement à l'égard de sa pensée : "Que personne ne dise plus : celui qui ne se dépouille pas de tout, et ne suit Notre Seigneur n'est pas sauvé" (tout le § 28).

927/928

Abraham est le père et le modèle des justes et non des parfaits comme le présente par exemple JEAN CASSIEN dans ses Conférences (SC, 42, trad. E. PICHERY, 1955, p. 145) et CLEMENT D'ALEXANDRIE dans le Pédagogue, III,12,4 (SC, 158, p. 33). Même dans la littérature gnostique, Abraham est la figure du parfait, cf. EvPh, sent. 123, où Abraham se circoncit "montrant ainsi qu'il faut détruire la chair". Dans l'Exégèse de l'Ame (NH, C II,6), Abraham est le symbole de l'âme qui est en quête de son bien-aimé (p. 133,29).

...

Cependant le Deuxième traité du Grand Seth (NH, C VII,2) a une position particulière sur Abraham. Son nom revient avec celui d'autres personnages de l'Ancien Testament qui sont présentés comme des créatures de l'Archonte. Ceci semble refléter un enseignement propre à Basilide (cf. IRENEE, Adv. Haer., I,24,5-6).

Nous constatons par conséquent que la conception du LG est originale, et elle découle logiquement du système de sa pensée, puisqu'il considère qu'on ne peut être parfait, si on ne renonce pas à tout. Ceci est vrai pour l'Ancien et le Nouveau Testament.

Notons aussi l'absence d'exégèse allégorique en ce qui regarde l'Ancien Testament.

...

INDEX DES NOMS ET DES LIEUX

Les chiffres indiquent les colonnes de

l'édition de M. KMOSKO

AARON, 72,205.

ABEL, 228,653.

ABRAHAM, 20,45,76,153,196,221,241,357,804,805,925,928.

ACHAB, 225.

ADAM, 17,37,49,80,116,125,148,164,180,213,216,228,229,240,
241,297,313,335,337,340,341,348,349,352,353,356,357,
365,405,408,529,532,536,540,541,544,565,581,583,585,
588,592,593,596,600,601,604,605,608,609,612,613,616,
617,625,628,629,632,641,644,653,661,665,685,689,692,
693,704,709,712,729,732,733,736,737,740,741,744,753,
757,760,761,764,776,780,785,788,792,793,800,804,856,
920.

AMALEQ, 216.

ANANIE, 745.

ASSYRIEN, 216.

BASILE, le Grand 5.

CAIN, 228,353,653.

DANIEL, 621.

DAVID, 169,208,217,220,273,337,380,433,436,440,556,577,
601,677,745,849,852,908,928.

Eden, (le jardin d'-) 144,328,540,592,608,856.

Egypte, 109,245,620.

ELIE, 224,225,365.

...

ELISÉE, 225,228.

ENOCH, 313.

EPHAPHRAS, 437.

ESAU, 244,245.

ETIENNE, 77,196,197,428,517,873.

EUPHRATE, 896.

EVAGRE, 5.

EVE, 337,340,341,348,353,532,536,601,605,608,609,612,613,
616,625,628,632,753,761,772,801.

EZECHIEL, 824.

GAMALIEL, 873.

GALATES, 133.

GREGOIRE, 5.

ISAAC, 176,241,358.

ISAIE, 180,708,788,841,844,849.

JACOB, 21,105,109,213,220,244,245,256,265,560,596,684,691,
696,697,708,712,752,801,833.

JEAN BAPTISTE, 33,684,809.

JEAN L'EVANGELISTE, 877.

JEREMIE, 208,209,212.

JERICHO, 152.

JERUSALEM, 132,144,152,193,264,328,329,372,608,741,745,
776,869.

JESUS, 12,37,41,49,64,89,97,173,208,217,221,229,232,236,237,
240,257,276,277,285,293,301,304,320,332,353,369,372,
377,385,408,417,424,428,433,436,437,445,452,461,464,
465,468,485,508,512,517,521,528,529,537,556,568,572,
573,577,580,588,589,596,600,601,608,616,617,629,669,
679,673,677,693,701,708,720,721,736,741,764,769,772,
776,780,821,837,856,857,877,905,912,913,917,920.

JOB, 116,152,173,176,196,621,748.

...

JOAB, 220.

JOSEPH (Le Patriarche), 245,248,900.

JOSEPH (L'époux de Marie), 709.

JUDAS (L'Iscariote), 33,104,420,421,452,517,657,669,693,700, 701,716,768,809.

LAZARE, 73,260.

MALACHIE, 677.

MARIE (La Vierge), 212,441,624,625.

MARIE (Soeur d'Aaron), 72.

MARIE (Soeur de Marthe), 72,73,81.

MARTHE, 73,81.

MATTHIEU, 104.

MATTUSALEM, 313.

MELCHISEDECH, 224.

MESSIE, 464.

MOISE, 72,73,181,205,213,216,365,461,596,617,620,672,705, 764,801.

NOE, 620,621.

OSEE, 21.

PHARAON, 205,691,696,697,705,708,709.

PAUL, 89,104,120,133,164,257,277,348,364,372,373,417,436,437, 440,444,460,468,488,509,533,536,548,569,572,596,597, 600,612,624,668,685,709,745,788,808,812,813,816,845, 852,857,868,873,897,904,905,909,913.

REBECCA, 152.

Romains (les-), 216.

SALOMON, 104,217,220.

SAMARITAINE (La-), 104,664.

SAMUEL, 209,645.

SARA, 152,804.

...

SAUL, 217.

SHIMEI, 217,220.

SIMON PIERRE, 40,80,81,128,129,133,301,420,501.

SION, 329,372,741.

SIRA (Ben-), 180,453.

SODOME, 105,224.

TABITHA, 80,81.

THECLE, 772.

TIMOTHEE, 904,905.

URIE, 677.

Zab (fleuve), 896.

ZACHEE, 104,664,924,925.

...

TABLE ANALYTIQUE DU COMMENTAIRE

Les chiffres renvoient aux colonnes

Abraham, Le Juste, 927/928.
Le livre d'A-, 221/222.
L'humilité d'-,223/224.

Abrogation, Des préceptes, 591/592.
De la Loi, 683/684.

Adam, 757/758.
- au Paradis, 335/336.
Le péché d'-, 531/532.

Affaires, 315/316.

Agrapha de Jésus, 49/50 ; 51/52 ; 481/482 ; 765/766.

Ancien Testament, 231/232.

Anges, 351/352.

Antoine, 825/826.

Apatheia, 753/754.

Apocryphes, 427/428.

Arbre, d'Adam, 583/584.
de Vie, 857/858.

Arcos, cf. Puissances.

Auteur, du LG, 195/196.

Baptême, Symbolisme, 719/720.

Bête, 777/778.

Catholique, 779/780.

Chair (fécondité), 347/348.

...

Chambre (nuptiale), 169/170.

Chansons, 177/178.

Cheveux, 601/602.

Chefs (de l'Eglise), 493/494.

Chemin, 447/448.

Choix, 41/42.

Confession, 29/30.

Chute, 703/704.

Citations, 893/894.

Cité, 525/526.

Coeur (La loi du-), 899/900

Combat, 533/534.

Connaissance de soi, 125/126

Corps, 551/552.

Correction fraternelle, 85/86.

Croix, 55/56.
cf. aussi Solitaire

Culte, 801/802.

Démon (conversion), 699/700.

Démonologie, 629/630.

Devoir, 41/42.

Dieu, Unicité, 183/184.
Attribution du mal à-, 669/670.
Forgeron, 719/720.

Dimensions, Les quatre -, 91/92.

Distinction des Préceptes, 11/12.

Discernement, de l'Ecriture, 635/636.
de la Vérité, 373/374.

Docétisme, 571/572.

Eau, 223/224

...

Eglise, catholique, 779/780.
édifier l'-, 867/868.
fils de l'-, 885/886.
se séparer de l'-, 295/296

Elie, 225/226.

Encratisme, 345/346 ; 735/736.

Enfance, 339/340 ; 509/510.

Enfer, 363/364.
descente aux -, 441/442 ; 711/712.

Erreur, 301/302.

Esprit, souffle, 605/606.
blasphémer contre -, 641/642.
odeur de l'-, 555/556.
rôle de l'-, 69/70.

Eucharistie, 217/218 ; 223/224.

Fécondité de la chair, 347/348.

Figues, 179/180.

Fils (de la foi), 45/46.

Foi (confesser la-), 29/30.

"Frère", "Fils", 89/90.

Gens - d'armes, 645/646.

Gnose, - et Vérité, 191/192.
anti - , 233/234 ; 235/236.

"Goûter la mort", 665/666.

Homme, intérieur et extérieur, 791/792.
spirituel et terrestre, 625/626.

Humilité, 37/38 ; 619/620 ; 663/664.

Image, 109/110.

Incarnation, 365/366.

Infirmes, 83/84.

Interrogation, 429/430.

Jean l'Evangéliste, 877/878.

Jésus, 467/468.

...

Jeûne, 129/130.
- au monde, 31/32.

Judéo - Christianisme, 239/240.

Juges, 103/104.

Jugement, 829/830.

Justes, 17/18 ; 308/309 ; 509/510 ; 543/544.

Lait, 99/100.

Lampe, 257/258.

Larmes, 431/432.

Liturgie, 855/856.

Loi, 13/14.

Lumière, 301/302.

"Mânâ", 141/142.

Marie - Madeleine, 73/74.

Mariage, 383/384.

Mélange de l'Esprit, 17/18; 67/68 ; 787/ 788 ; 813/814.

Miroir, 35/36 ; 733/734 ; 801/802.

Mensonge, 263/264.

Mondes, 423/424.

Mort, 829/830.

Néo - platonisme, 733/734.

Nom, 173/174 ; 855/856.

Nourrice, 519/520.

Nourriture, céleste, 589/590.
- at vêtement, 317/318.
symbolisme, 887/888

Nuptiale, cf. chambre.

Odeur, cf. Esprit.

Oiseaux, 79/80.

...

Ombre, 611/612.

Ongles, 601/602.

Opposés, 253/254 ; 283/284 ; 607/608 ; 791/792 ; 797/798 ; 841/842.

Orgueil, 405/406.

Pacte, Les Fils du -, 265/266.

Païens, 775/776.

Paradis, 335/336.

Pardon, 493/494.

Parfaits, 509/510 ; 543/544 ; 717/718 ; 745/746.

Passerelle, 767/768.

Passion, 417/418.

Passions, 839/840.

Péché, 397/398 ; 531/532 ; 533/534 ; 613/614 ; 915/916.

Pécheur, 93/94.

Pédagogie, 181/182 ; 865/866.

Pénitence, 713/714.

Perfection, 493/494 ; 541/542.

Persécutions, 869/870.

Philosophie, 403/404.

Plérome, 67/68.

Polémique, 871/872 ; 911/912.
- sur la pénitence, 713/714.
- gnostique, 729/730 ; 739/740.
- contre les juifs, 659/660 ; 695/696.
- contre les fils de la foi, 869/870.

Pouvoirs, 485/486.

Praxis, 873/874.

Prédicateurs, 255/256.

Présents, 643/644.

...

Prêtres, 308/309.

Prophêtes, 205/206 ; 367/368.

Prudence, 925/926.

Puissances, 303/304 ; 463/464.

"Raca", 389/390.

Réalité, 611/612.

Récapitulation, 693/694.

Règle d'or, 17/18.

Repos, 163/164 ; 853/854.

Retour, 381/382 ; 711/712.

Résurrection, 741/742 ; 751/752.

Révélation, 763/764.

Rigorisme, 903/904

Route, 445/446.

Sagesse, 403/404.

Sainteté, 831/832.

Sang, 785/786.

Sectes, 285/286.

Sel, 617/618.

Sexes, 355/356.

Solitaire, 15/16 ; 445/446.
cf. aussi Croix

Sorcellerie, 151/152.

Stations, 181/182.

Satan, - et Adam, 531/532.
Livrer à - , 87/88
- l'instructeur, 335/336
La damnation de - , 279/280.
(cf. aussi Démon).

Taille, 163/164.

...

Talion, 675/676.

Terre, 57/58.
(cf. aussi solitaire).

Testament, 605/606.

Thècle, 771/772.

Travail, 35/36.

Usure, 305/306.

Vase, 135/136.

Vérité, 191/192 ; 373/374.

Vêtement, 317/318 ; 753/754.

Vin, 223/224.

Virginité, 383/384.

Visible, 59/60.
(cf. aussi Opposés).

Volupté, 831/832.

Voyage, 449/450.

Zab (fleuve), 893/894.

...

BIBLIOGRAPHIE

D'ALES (A.), L'Edit de Calliste. Etude sur les origines de la Pénitence chrétienne, Paris, 1914.

ALLO (E. B.), - Saint Paul, Première Epître aux Corinthiens, Paris, 1934.

-. - Saint Paul, Seconde Epître aux Corinthiens, Paris, 1934.

ARCHAMBAULT (G.), Justin. Dialogue avec Tryphon, Paris, 1909.

BAKER (A.), - "The Significance of the New Testament Text of the Syriac Liber Graduum", dans Studia Evangelica V, - TU 103 -, 1968, p. 171-175

-. - "Fasting to the world", dans Journal of Biblical Litterature 84 (1965) 291-294.

-. - "The Gospel of Thomas and the Diatessaron", dans JTS 16 (1965) 449-454.

-. - "The Gospel of Thomas and the Syriac Liber Graduum", dans NTS 12 (1965-1966) 49-55.

-. - "Pseudo-Macaire and the Gospel of Thomas", VC 18 (1964) 219-220.

BARDY (G.), - Origène. De la prière, exhortation au martyre, Paris, 1931.

-. - La question des Langues dans l'Eglise ancienne, Paris, 1948.

...

-. - art. "Apatheia", in DTC 1, 1937, col. 727-746.

-. -"Saint Jérome et l'Evangile selon les Hébreux" dans Mélanges de Sc. Rel III, 1946.

BAUMSTARK (A.), Geschichte der Syrischen Literatur, Bonn, 1922.

BECK (E.), - "Le Baptême chez Saint Ephrem" OS 1 (1956) 111-136.

-. - Des hl. Ephraem des Syrers hymnen contra haereses. -CSCO 169 / syr 76- Louvain, 1957.

-. - Des hl. Ephraem des Syrers, Sermones de fide. -CSCO 212 / syr. 88- Louvain, 1961.

-. - Des hl. Ephraem des Syrers Carmina Nisibina. -CSCO 218 / syr 92,102- Louvain 1961-1963.

BEDJAN (P.), Acta Sanctorum et Martyrum, Paris, 1892.

BOGAERT (P.), L'Apocalypse syriaque de Baruch. -SC, 144-, Paris, 1969.

BONNET (M.), LIPSIUS (R. A.), Acta Apostolorum Apocrypha, I, II (1-2), Hildesheim, 1959 (réimpression).

BONSIRVEN (J.), Textes Rabbiniques, Rome, 1955.

BORROWS (M.), Les manuscrits de la mer morte, Paris, 1956.

BOX (G. H.), LANDSMAN (J. I.), The Apocalypse of Abraham, Londres, 1918.

CAMELOT (Th.), Ignace d'Antioche. Lettres. -SC, 10-, Paris, 1951.

...

CARMIGNAC (J.), "L'importance de la place d'une négation : OYX (Phil. II,6)", NTS 18,p. 131-166.

CAYRE (A. A.), Patrologie et histoire de la Théologie, Paris, 1945.

CHABOT (J. B.), - Litterature Syriaque, Paris, 1934.

-. - "L'école de Nisible, son histoire, ses statuts", JA 8, sér. IX.

CHARLES (R. H.), Le Testament des douze Patriarches, Oxford, 1908.

CHILDS (B. S.), Myth and Reality in the Old Testament, Londres, 1960.

COLLANGE (J. F.), L'Epître de St Paul aux Philippiens, Paris, 1973.

CRAMER (W.), "Die Engelvorstellung bei Ephräm dem Syrer", OCA 173, Rome (1965) 10-14.

CONNOLLY (R. H.), " A Negative Form of the Golden Rule in the Diatessaron"? JTS 35 (1934) 351-357.

DANIELOU (J.), - Théologie du Judéo - Christianisme, I, Paris, 1958.

-. - Les Symboles chrétiens primitifs. Paris, 1961.

DAVIDS (A. J. M.), "Vor des Anonymität zur Pseudonymität. Der Liber Graduum und das Corpus Macarianum", ZDMG,Suppl. I (1969) 375-379.

...

LE DEAUT (R.), Le Targum du Pentateuque -SCC 245, 256- Paris, 1979.

DELAHAYE (K.), Ecclesia Mater chez les Pères des trois premiers siècles, Paris, 1964.

DELCOR (M.), "Le mythe de la chute des anges et de l'origine des géants comme explication du mal dans le monde dans l'apocalyptique juive. Histoire des traditions", RHR CXC - 1 (1976) 3 - 53.

DESEILLE (P.), L'Evangile au désert des premiers moines à Saint Bernard, Paris, 1965.

DES PLACES (E.), Diadoque de Photicé. Oeuvres Spirituelles -SC 5 bis- Paris, 1955.

DIHLE (A.), Die Goldene Regel. Eine Einführung Vulgärethik, Göttingen, 1962.

DOLGER (F. J.), Excurs : "Die Salburg vor der Taufe nach Ephräm der Syrer und nach Theodor von Mopsuestia", JAC 5 (1962) 17-22.

DORRIES (H.), Die 50 geistlichen Homilien des Makarius, Berlin, 1964

ORIJVERS (H.J.W.), Bardaisân of Edessa, Assen, 1966.

DUNCAN (E. J.), Baptism in the Demonstration of Aphraates, Washington, 1945.

DUPONT (J.), GNOSIS, LA connaissance religieuse dans les Epîtres de Saint Paul. Louvain - Paris, 1949.

DUVAL (R.), Littérature syriaque, Paris, 1907.

...

ELIADE (M.), Histoire des Croyances et des idées religieuses, t. I, Paris, 1978.

EPPEL (R.), Le piétisme juif dans le Testament des douze Patriarches, Paris, 1930.

FESTUGIERE (A. J.), - L'Idéal religieux des Grecs et l'Evangile, Paris 1932

-. - La révélation d'Hermès Trismégiste, I - IV, Paris, 1950-1954.

-. - Les moines d'Orient, 4 vol., Paris 1961-1965.

FEUILLET (A.), "L'hymne christologique de l'Epître aux Philippiens (II, 6-11) RB (1965) 352-380.

FLICHE (A.), MARTIN (V.), Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours, vol. IV, Paris, 1948.

GALTIER (P.), L'Eglise et la rémission des péchés aux premiers siècles, Paris, 1932.

GIET (S.), Hermas et les pasteurs, Paris, 1963.

GORE (C.), A New Commentary on Holy Scripture, Londres, 1946.

GRAFFIN (F.), - "Hymnes inédits de St Ephrem sur la virginité", OS (1961) 213-242.

-. - "Lettre inédite de Philoxène de Mabboug sur la vie monastique", OS (1961) 317-486.

GRELOT (P.), "La traduction et l'interprétation de Ph 2, 6-7", NRV 93 (1971) 897-1026.

...

GRIBOMONT (J.), - "Les homélies ascétiques de Philoxène de Mabbourg et l'écho du messalianisme", OS (1957) 419-432.

-. - "Le dossier des origines du messalianisme", dans Epektasis (Mélanges J. Daniélon), Paris, 1972, p. 611-625.

-. - "Eustathe le Philosophe et les voyages du jeune Basile de Césarée", RHE 54 (1959) 115-121.

-. - "Le De Instituto Christiano et le Messalianisme de Grégoire de Nysse", Studia patristica, V (TU 80), Berlin, 1962,p. 312-322.

-. - "Le Monachisme en Asie Mineure : de Gangre au Messalianisme", Studia patristica, II (TU, 64), Berlin, 1957, p.400-415.

-. - "Le monachisme au sein de l'Eglise en Syrie et en Cappadoce", Studia Monastica, 7 (1965) 7-24.

GUILLAUMONT (A.), - "Les Messaliens", Etudes carmélitaines 31 (1952) 131-138.

-. - "Sources de la doctrine de Joseph Hazzâyâ" OS 3 (1958) 3-24.

-. - Les Kephalaia Gnostica d'Evagre le pontique et l'histoire de l'origénisme chez les grecs et chez les syriens, (Patristica Sorbonensia 5), Paris, 1962,p. 203-213.

-. - Nesteuein ton Kosmon (P.Oxy. 1.verso, 1. 5-6), dans BIFAO 61, 1962, p. 15-23.

...

-. - Les "arrhes de l'Esprit" dans le Livre des degrés, dans Mémorial Gabriel Khouri-Sarkis, Louvain, 1969, p. 107-113.

-. - Evagre le Pontique. Traité pratique -SC 170-171- Paris, 1971.

-. - "Situation et signification du Liber Graduum dans la spiritualité syriaque" OCA 197 (1974) 311-322.

-. - Le baptême de feu chez les Messaliens, dans Mélange de l'histoire des Religions offert à Henri-Charles Puech, Paris, 1974.

-. - art. "Liber Graduum" in DS Paris, 1976, col. 750-754.

GUY (J. C.), Jean Cassien. Institutions -SC, 109- Paris 1965.

HAASE (F.), Altchristliche Kirchengeschichte nach orientalischen Quellen, Leipzig, 1925.

DE HALLEUX (A.), Philoxène de Mabboug. Sa vie, ses écrits, sa théologie, Louvain, 1963.

HARB (P.), La vie spirituelle selon Philoxène de Mabboug. Thèse présentée pour le doctorat en sciences religieuses, Strasbourg, 1968.

HAUSHERR (I.) - "Quanam aetate prodierit Liber Graduum, OCP 1, (1935) 495-502

-. - "Aux origines de la mystique syrienne : Grégoire de Chypre ou Jean de Lycopolis", OCP 4 (1938)498-507.

HEFELE (G. J.), Histoire des Conciles, Paris, 1907.

...

JOLY (R.), Hermas -SC 53-, Paris 1959.

JEREMIAS (J.), Les paroles inconnues de Jésus, trad. R. HENNING, Paris, 1970.

KELLY (J.N.D.), The Early Christian Creeds, Londres, 1950.

LOSIO (M.), Liber Graduum. E Codicibus syriacis Parisiis, Londini, Romae, Hierosolymis albique asservatis. PS 3, Paris, 1926

LABOURT (J.), BATIFFOL (P.) Les Odes de Salomon, Paris, 1911.

LABOURT (J.), Le Christianisme dans l'Empire perse sous la dynastie Sassanide, Paris, 1904.

LEVENANT (R.), Ephrem de Nisibe. Hymne sur le Paradis -SC 137-, Paris, 1968.

LEFORT (L. Th.), Vies coptes de Saint Pacôme et de ses premiers successeyrs, Louvain, 1943.

LEISEGANG (H.), La Gnose, Paris, 1951.

LELOIR (L.), Ephrem de Nisibe. Commentaire de l'Evangile concordant ou Diatessaron -SC 121-, Paris, 1966.

LIPSIUS (A.), BONNET (M.) Acta Apostolorum Apocrypha, I, Leipzig, 1881.

LOUF (A.), "Une ancienne exégèse de Phil. 2,6 dans le Ketâbâ de Masqâtâ (livre des degrés)", dans AB 17-18, (1963) 523-533.

MARA, (M. G.), L'Evangile de Pierre -SC 201-, Paris 1973.

...

MARROU (H. I.), A Diognète -SC 34-, Paris, 1951.

MARY (S.), St Symeon the New Theologian and the way of tears dans Studia Patristica 10 -TU 107-, 1970, p. 431-435.

MENARD (J. E.), - "Interprétation patristique de Jn VII, 38" dans Revue de l'Université d'Ottawa 25 (1955) 5-25.

-. - "Les élucubrations de l'Evangile de Vérité sur le Nom", dans SMR 5 (1962) 185-214.

-. - "La πλανη dans l'Evangile de Vérité", SMR 7 (1964) 3-36.

-. - "La 'Connaissance' dans l'Evangile de Vérité", RevScRel 41 (1967) 1-28.

-. - L'Evangile selon Philippe, Paris, 1967

-. - "L'Evangile selon Philippe et la gnose", RevScRel 41 (1967) 305-317.

-. - "Le Chant de la Perle", RevScRel 42 (1968) 289-325.

-. - La Sagesse et le Logion 3 de l'Evangile selon Thomas, Studia Patristica X (TU 107), Berlin, 1970, p. 137-140.

-. - L'Evangile de Vérité (NHS II), Leiden, 1972.

-. - L'Evangile selon Thomas (NHS V), Leiden, 1975.

-. - "La notion de 'résurrection' dans l'Epître à Rheginos", dans Proceedings of the International Colloquium on Gnosticism, Stockholm, 1977, p. 110-125.

-. - "Le repos, salut du gnostique "RevScRel 51 (1977) 71-88.

...

MORARD (F.), "Monachos. Moine. Histoire du terme grec jusqu'au 4° siècle", Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 20 (1973) 332-425.

MURRAY (R.), Symbols of Church and Kingdom. A study in early Syriac Tradition, Cambridge, 1977.

The Nag Hammadi Library in English. Translated by Members of the Coptic Gnostic Library project of the Institute for Antiquity and Christianity, San Francisco, 1977.

NAU (F.), Histoire et sagesse d'Ahiqar l'Assyrien, Paris, 1909.

ORTIZ de URBINA, Patrologia Syriaca, Rome, 1965.

PARISOT (J.), Aphraatis Sapientis Persae. Démonstrationes, -PS I, II-, Paris, 1894,1907.

PAYNE SMITH (R.), Thesaurus Syriacus, I - II, Oxford, 1879 - 1901.

PICHERY (E.), Jean Cassien. Conférences -SC 42, 54, 64-, Paris 1955 - 1959.

PREUSCHEN (E.), Zwei gnostische Hymnen, Giessen, 1904.

PUECH (H. Ch.), - "La gnose et le temps" Eranos-Jahrbuch, XX, Zurich, 1951.

-. - Le Manichéisme, Paris, 1949.

-. - En quête de la Gnose, I - II, Paris, 1978.

QUISPEL (G.), - "L'Evangile selon Thomas et le Diatessaron", VC 13 (1959) 87 - 102.

...

-. - Makarius, das Thomasevangelium und das Lied von der Perle (Suppl. to NT, 15), Leiden 1967.

RAES (A.), Le Mariage, sa célébration et sa spiritualité dans les Eglises d'Orient, Chevetogne, 1959.

RAHMANI (I. E.), Ephrem. Hymne De Virginitate, I - II Scharfeh, 1907.

RAHNER (H.), - Symbole der Kirche, Salzburg, 1964.

- Kirche und Staat im frühen Christentum. Munich, 1961.

RESCH (G.), - Agrapha 2. Aussercanonische Schriftfragemente (TU N.F. 15), Leipzig 1906.

-. - Das Apostoldecret nach seiner aussercanonischen Textgestalt. -TU 28,3- Leipzig, 1905.

RESCH (P.), La doctrine ascétique des premiers maîtres égyptiens du quatrième siècle. Paris, 1931.

RORDORF (W.), La doctrine des douze Apôtres, -SC 248-, Paris, 1978.

RUCKER (A.), "Die Zitate aus dem Matthäusevangelium im syrischen Buch der Stufen", BZ 20 (1932) 342-354.

RUDOLPH (K.), Die Mandäer, I : Das Mandäerproblem; II : Der Kult.(FRLANT 56. 57), Goettingue, 1960-1961.

SCHMIDT (K.), TILL (W.), Koptisch-gnostische Schriften,I 2 (GCS, 45), Leipzig, 1954.

SCHOLEM (G.), Les grands courants de la mystique juive, Paris, 1950.

...

STOFFELS (J.), "Makarius der Aegypter auf den Pfaden der Stoa". Theal. Quartalschrif., XCII, 1910, p. 88 - 105.

TERZOLI (R.), Il tema della beatitudine nei Padri siri, Brescia, 1972.

TISSERANT (E.), - Ascension d'Isaïe. Paris, 1909.

-. - art. "Nestorienne" (Eglise), in DTC 11, 1, 1931, col. 157-323.

TIXERONT (J.), Histoire des dogmes, Paris, 1909.

TONNEAU (R.), Les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste, Paris, 1957.

VAGANAY (L.), - Le problème escathologique dans le IVe Livre d'Esdras. Thèse de doctorat en Théologie présentée à la Faculté catholique de Lyon, Paris, 1906.

-. - L'Evangile de Pierre, Paris, 1930.

VOOBUS (A.), -"Celibacy, a Requirement for Admision to Baptism in the Early Syrian Church". dans P&p ETSE 1 (Papers of the Estonian Theological Society in Exile) Stockholm, 1951.

-. - Liber Graduum. Some aspects of its Significance for the History of Early Syrian Asceticism, dans P&p ETSE 7, Stockholm, 1954, p. 108-128.

-. - History of Asceticism in the Syrian Orient : A contribution to the history of culture in the near East. I - II -SCCO 184, Subs 14, 17-, Louvain 1958-1960.

...

VOUAUX (L.), Les Actes de Paul et ses Lettres apocryphes, Paris, 1913.

WILSON (R. McL.), Gnose et Nouveau Testament, Tournai, 1969.